زكي الميلاد

عصر النهضة

كيف انبثق؟ ولماذا أخفق؟





زكي الميلاد

عصر النهضة

كيف انبثق؟ ولماذا أخفق؟

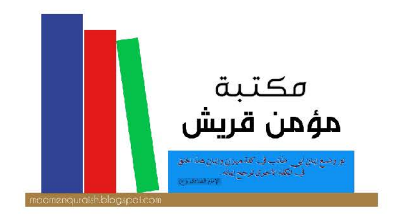
زكي الميلاد

عصر النهضة

كيف انبثق؟ ولماذا أخفق؟







ح النادي الأدبي بالرياض، ١٤٣٧هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الميلاد ، زكي

عصر النهضة : كيف انبثق ؟ ولماذا أخفق. / زكي الميلاد. ـ الرياض ، ١٤٣٧هـ

٢٤٠ ص؛ ٢١.٥×١٤.٥ سم

ردمك: ٠ـ٧٢ـ٨٠٨٢ـ٦٠٣ـ٩٧٨

١ـ أوروبا ـ تاريخ أ. العنوان

ديوي ٩٤٠,٢١ ١٤٣٧/١١٨٧

رقم الإيداع: ١٤٣٧/١١٨٧

ردمك: ٠ـ٧٢ـ٨٠٨٢ـ٦٠٣ـ٩٧٨

الطبعة الأولى، 2016



الرياض: حي الملز. شارع صلاح الدين الأيوبي (الستين) شمال حديقة فهد الفيصل

ص.ب: ٨٥٣١ – الرياض: ١١٤٩٢ – هاتف: ٤٧٦٦٥٣٠ – فاكس: ٤٧٨٧٢٤٦





@adabiriyadh1

adabiriyadh@gmail.com

أدبي الرياض

www.adabiriyadh.com



المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ هاتف: 303339 522 212+

Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ هاتف: 352826 1 961+

Email: cca_casa_bey@yahoo.com

محتويات الكتاب

الفصل الثالث
سؤال النهضة..
لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟

الفصل الرابع
إخفاق النهضة.. أطروحات ومناقشات

الفصل الخامس
عصر النهضة.. دراسات ومناقشات

مقدمة

اكتسب عصر النهضة أهمية وقيمة فكرية وتاريخية في الدراسات العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة، وذلك لكونه من جهة يمثِّل عصراً قريباً لعصرنا الراهن، يفصلنا عنه قرناً ونصف قرن من الزمن، حسب الرؤية التي تؤرخ له في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي.

ولكونه من جهة أخرى، يمثل عصراً من أجود عصورنا الحديثة، خطاباً ورجالاً، أدباً وحركة، ويكفي دلالة على ذلك الوصف اللامع أو الأوصاف اللامعة التي اكتسبها وعرف بها، وهي أوصاف النهضة واليقظة والإصلاح، إلى جانب أوصاف الإحياء والتجديد والتنوير، فهي الأوصاف التي ما زلنا نبحث عنها، ونفكِّر فيها، وهي شغلنا الشاغل، وهمنا الأكبر في وقتنا الحاضر.

لهذا فنحن بحاجة دائمة ومستمرة إلى فتح الحديث عن هذا العصر، وتذكّره، وضرورة الاقتراب منه، وتوثيق العلاقة معه، وتجديد الارتباط به، وإثارة الجدل والنقاش حوله، ليكون عصراً حاضراً في الذاكرة، وبعيداً عن الخفاء والنسيان، وذلك لما فيه من ملامح وعناصر تتَّسم بالحيوية والاستلهام.

كما أنه العصر الذي تبلورت فيه ونضجت قضايا ومشكلات

النهضة والإصلاح، التي ما زلنا ننشغل بها اليوم نظراً وتأمّلاً، درساً وبحثاً، خاصة مع ملاحظة أن رجالات ذلك العصر كانوا نهضويين أكثر منا، وإصلاحيين أكثر منّا، وتجديديين أكثر منا، وحداثيين أكثر منا، وهذه هي المفارقة التي تثير دهشتنا في ذلك العصر، وتجعل منه موضع سؤال دائم عندنا.

وتتأكّد الحاجة إلى هذا العصر، في ظلّ ما نلمسه اليوم من انحدار حضاري خطير، يشهد وكأنّ ذهنية العصور الوسطى المظلمة في أوروبا باتت تنبعث وتنتعش في محيطنا العربي والإسلامي، مع اشتداد نزعات الغلوّ والتطرّف والتعصّب والقطيعة والانغلاق والكراهية، وتراجع نزعات التسامح والتآلف والتقارب والتضامن والتواصل والانفتاح.

الوضع الذي كشف كم أننا بعدنا ونبتعد عن عصر النهضة وقيمه ومبادئه المدنية والحضارية، وكم هي المسافات الطويلة التي باتت تفصلنا عنه، عصراً وكأنه ليس في ذاكرتنا، ولا تربطه صلة بتاريخنا، ولا علاقة له بحاضرنا، عصراً وكأننا نجهله ولا نعرفه، فقد انقلبنا عليه، وخرَجنا عن مساره، وانحرفنا عن بوصلته.

ويأتي هذا الكتاب ليذكّرنا بهذا العصر، ويجدِّد الحديث عنه، ويضعه في دائرة التفكّر، على أمل أن نجد فيه قبساً ونوراً يُبصرنا بالعتمة التي ألقت بظلالها علينا، ويخرجنا منها ومن عتمتها وظلامها.

لا يُغطي هذا الكتاب بصورة شاملة عصر النهضة، وليس هو كتاب في التاريخ، ولا يعتمد على منهج السرد والحوليات، وإنما هو كتاب فكري يعتمد على منهج التحليل الفكري، ويناقش بعض

الأطروحات المهمة التي حاولت تفسير انبثاق عصر النهضة من جهة، وكيف حصلت القطيعة مع هذا العصر من جهة أخرى.

علماً أن هذا الكتاب ليس أوّل كتاب لي حول عصر النهضة، فقد سبقته بكتاب موسع هو كتاب **من التراث إلى الاجتهاد.. الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد** الصادر سنة 2004م، وأظنّ أن روح عصر النهضة قد سرت في جميع كتاباتي ومؤلفاتي، هكذا أظن، وهكذا أسعى.

والله ولي التوفيق.

زكي الميلاد

الفصل الأول

عصر النهضة..
كيف انبثق في المجال العربي الحديث؟

– 1 –

عصر النهضة.. والأطروحات الأربع

كيف ظهر وتشكّل ما عُرف بعصر النهضة، أو عصر اليقظة، أو عصر الإصلاح، أو عصر الأزمنة الحديثة، على اختلاف التسميات والتوصيفات المتداولة في الأدبيات العربية والإسلامية؟

هذا السؤال يحضُر في أذهان كلّ مَن يقترب من عصر النهضة توقّفاً وتأملاً ونظراً، وكلّ مَن يتّصل بهذا العصر بحثاً وكشْفاً ودراسة، وذلك لأهميته وقيمته الفكرية والتاريخية من جهة، ولمركزيته ومحوريته في هذا الموضوع من جهة أخرى، ولكونه من جهة ثالثة سؤال بقي حائراً، ومحتفظاً بعض الشيء بإثارة الدهشة مع هذا الامتداد الزمني الطويل.

ومصدر الدهشة في هذا التساؤل أنه يُقارب فترة نادرة الحدوث، وعُدَّت مميزة جداً في روحها وأفقها، وكادت تتغير فيها وجهة المنطقة العربية وتنقلب مساراتها، وتضعها في طريق النهوض والتقدّم، ومرّت علينا هذه الفترة ومضت من دون أن نجني ثمارها، ولم نتنبه إليها باكراً، وتوالت الأيام فقطعت صلتنا بهذه الفترة الموصوفة بالذهبية.

مع ذلك، هناك من سلب مصدر الدهشة في هذا التساؤل وقلب صورته، وقلل كثيراً من أهميته وقيمته، وذهب إلى هذا الرأي الدكتور فهمي جدعان الذي توقف أمام تساؤل طرحه على نفسه، ووجد فيه أنه فقدَ إلى حدٍّ بعيد سحره وإغراءه، وحسب تساؤله ورأيه يقول الدكتور جدعان: ما هو على وجه الدقة الأمر الذي أدخل الدولة العثمانية ومعها العرب في العصور الحديثة؟ وأي وعي أنتج هذا الحدث لدى المفكرين العرب المسلمين بالذات؟

وفي الإجابة عن هذا التساؤل، يرى جدعان أنّ (من الواضح تماماً أنّ هذا السؤال الذي طرح مراراً كثيرة قد فقد إلى حدٍّ بعيد سحره وإغراءه، لكن ذلك لا يعفينا من العودة إليه، لأنّ أعمال المفكرين العرب المسلمين لا تكتسب دلالتها وقيمتها إلّا على ضوء التحديدات التي تتضمّنها الإجابة عن هذا السؤال)[1].

نتفق مع الدكتور جدعان بأنّ هذا السؤال طرح مراراً، لكنه طُرح بصيغٍ وأشكالٍ مختلفة، تضفي عليه عنصر الدهشة، ولا تسلبها منه، وتجنّبه اكتساب صفة الرتابة، ولا نتفق معه أبداً في أنّ هذا السؤال فَقَد إلى حدٍّ بعيد سحره، وذلك لأن ليست هناك إجابة واحدة عن هذا السؤال، وإنما هناك إجابات، وهذه الإجابات اختلفت وتعدَّدت كانت وما زالت، على كيفية ظهور هذا العصر وتشكّله، وعلى كيفية غيابه واضمحلاله، أي إنّ الإجابات اختلفت وتعدَّدت على زمن البداية، وعلى زمن النهاية.

---

(1) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، عمان: دار الشروق، 1988م، ص 107.

يُضاف إلى ذلك، أن عصر النهضة الذي اندرس وتلاشى وجوداً وزمناً، بقي في الذاكرة والأذهان حلماً وتعلّقاً، وتحوّل في نظر البعض إلى حنين، وحنين جارف حسب وصف الدكتور سعيد بن سعيد العلوي، الذي يرى أن هذا الحنين يحرِّكه الشعور بالنقص والحرمان في الحاضر، ويوقظه في النفس الإحساس بالمرارة وخيبة الأمل[2].

ولولا عنصر الدهشة في هذا العصر، ما حصل هذا التعلق، وهذا الحنين.

وأمام السؤال المطروح، وقفت على أربع أطروحات مهمة، تعدّدت فيها وتباينت زوايا النظر واتجاهات البحث، وتعارضت فيها وتباعدت المواقف والأفكار، وهكذا النتائج والخلفيات.

وهذه الأطروحات الأربع بيانها وتعدادها، قبل الحديث التفصيلي عنها، هي:

أولاً: الأطروحة التي ترى أنّ عصر النهضة ظهر وتشكَّل على أثر الحملة الفرنسية على مصر في نهاية القرن الثامن عشر، ومطلع القرن التاسع عشر.

ثانياً: الأطروحة التي ترى أن عصر النهضة ظهر وتشكل نتيجة نهوض ذاتي حصل في القرن الثامن عشر، وهناك مَن يُرجعه إلى النصف الثاني من القرن السابع عشر، وامتدّ إلى أوائل القرن التاسع عشر.

---

(2) سعيد بن سعيد العلوي، **العدالة أولاً من وعي التغيير إلى تغيير الوعي**، الرباط: جامعة محمد الخامس، 2014م، ص 95.

ثالثاً: الأطروحة التي ترى أنّ هذا العصر يبدأ مع ابن خلدون (732-808هـ/ 1332-1406م) في القرن الرابع عشر.

رابعاً: الأطروحة التي ترى أنّ هذا العصر ظهر وتشكّل على أثر ما أحدثه السيد جمال الدين الأفغاني (1254-1314هـ/ 1838-1897م) من يقظة واسعة في مراكز العالم الإسلامي خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

– 2 –

عصر النهضة.. والحملة الفرنسية

الحملة الفرنسية على مصر التي دامت ثلاث سنوات، بدأت سنة 1798م وانتهت سنة 1801م، بقيادة القائد العسكري الفرنسي نابليون بونابرت (1183-1237هـ/ 1769-1821م)، هذه الحملة اختلفت طبيعتها عن باقي الحملات العسكرية الأخرى التي حصلت في الشرق.

فقد اختلط في هذه الحملة وامتزج الطابع العسكري مع الطابع العلمي في حالة نادرة، فإلى جانب القوات العسكرية التي كان لها الغلبة العددية بالطبع، كان هناك أيضاً فريق كبير من العلماء ينتمون إلى تخصّصات متعدِّدة، في الطبّ والهندسة والرياضيات والعلوم والجغرافيا والآداب والفنون والإعلام وغيرها.

هذه الحملة بهذه الطبيعة ظلَّت على طول الخطّ تُثير الجدل والنقاش والاختلاف، ليس في ساحة العرب والمسلمين فحسب، وإنما في ساحة الأوروبيين أيضاً، وليس في زمن الحملة مطلع القرن التاسع عشر فقط، فقد تواصل وامتدّ على طول زمن القرن العشرين،

وما زال له إلى اليوم في القرن الحادي والعشرين بقايا أثر.

وبات من المألوف مع الذكرى السنوية لهذه الحملة، التي دخلت مصر من ساحل الإسكندرية في أول شهر يوليو 1798م الموافق 17 محرم 1213هـ، ووصلت إلى القاهرة في 24 يوليو الموافق العاشر من صفر، بات من المألوف أن يتجدَّد في ساحة المصريين الجدل والنقاش والاختلاف، وبصور وأنماط مختلفة.

وبتأثير الطابع العلمي لهذه الحملة، كان لها وقْع الصدمة والصدمة المدوية ليس على مصر فحسب، وإنما على المنطقة العربية برمَّتها، الصدمة التي وُصفت تارة بصدمة الحضارة، وتارة بصدمة النهضة، وتارة بصدمة الحداثة، في دلالة على قوة وشدّة هذه الصدمة من جهة، وعلى عمقها وامتدادها من جهة أخرى.

وفي نطاق هذا الانطباع، تبلورت الأطروحة التي ترى أنّ عصر النهضة في المجال العربي الحديث انبثق بتأثير هذه الحملة، التي جعلت العالم العربي يتنبَّه إلى علاقته بالعالم الحديث، ويُدرك حاجته إلى العلوم والمعارف والمكتشفات الحديثة، ويبدِّل من نظرته إلى ذاته ومن رؤيته إلى العالم، وأخذ ينتابه الشعور بضرورة تغيير أحواله العامة، والالتحاق برَكْب النهضة والتقدم.

وعن هذه الأطروحة شرحاً وتفسيراً وتصديقاً، يمكن الإشارة إلى أربعة أقوال متداولة في الكتابات العربية المعاصرة، هذه الأقوال هي:

القول الأول: أشار إليه الدكتور غالي شكري (1935-1998م)، الذي يرى أن ردّ الفعل المصري على الحملة الفرنسية كان بمثابة انعطافة تاريخية في بنية المجتمع، وتساءل: هل كان من

الممكن أن تنفجر نهضتنا بغير شرارة الحضارة القادمة مع بونابرت؟

والجواب الافتراضي حسب قوله أنه كان ممكناً، سواء تأخَّر بنا الزمن قليلاً أو كثيراً، ولكن الجواب يظلّ عنده ناقصاً إذا لم نتساءل مرة أخرى: هل كان التقاطع بيننا وبين الحضارة الغربية الحديثة حتمياً؟

والجواب في نظر الدكتور شكري، أنّ هذا التقاطع كان حتمياً لأنّ الرأسمالية الأوروبية منذ بداية عصرها الكولونيالي قد افتتحت ما يمكن تسميته بعالمية العالم، والحضارة الغربية منذ ذلك التاريخ أصبحت الحضارة الإنسانية الحديثة، أو الحضارة العالمية الحديثة[3].

القول الثاني: أشار إليه الدكتور علي المحافظة، الذي يرى أنّ الحملة الفرنسية على مصر فتحت (أبواب العالم العربي على الحضارة الغربية الحديثة، بما اشتملت عليه من مبادئ سياسية وأنظمة إدارية وعلوم وآداب وفنون وطباعة وصحافة وغيرها. ورافق نابليون بونابرت في حملته هذه فريق من العلماء الفرنسيين في الرياضيات والهندسة والطب والجغرافيا، وجلب معه مطبعتين إحداهما فرنسية والأخرى عربية، ولمّا استقر به المقام في مصر، أنشأ الدواوين وغرضه منها تعويد أعيان مصر على نُظم المجالس الشورية وأساليب الحكم.

كما أسس مجمعاً علمياً على غرار المجمع الفرنسي، من أجل

---

(3) غالي شكري، **النهضة والسقوط في الفكري المصري الحديث**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992م، ص 133-142.

البحث والدراسة في موضوعات الطبيعة والصناعة والتاريخ، وكان المجلس مؤلَّفاً من ثمانية وأربعين عضواً، موزّعين على أربعة أقسام هي: الرياضيات، العلوم الطبيعية، الآداب والفنون، الاقتصاد السياسي.

وأنشأ مرصداً ومتحفاً ومختبراً، وأقام مسرحاً للتمثيل، وأصدر جريدتين باللغة الفرنسية هما *La Décade Egyptienne*، وهي جريدة اقتصادية خصّصت لنشر أبحاث المجمع العلمي المصري، وتصدر كل عشرة أيام مرة، و*Le Courrier d'Egypte* الناطقة بلسان السلطات الفرنسية، وكانت تصدر مرة كلّ أربعة أيام، كما أصدر جريدة عربية، **التنبيه** لنشر بياناته على الناس)[4].

القول الثالث: أشار إليه الدكتور فهمي جدعان بصورة متفرقة في كتابين له، ويمكن ضبط هذا القول وتحديده في ثلاث نقاط، هي:

1- ليس ثمة شك في نظر الدكتور جدعان أنّ مصر من بين الأقطار العربية، كانت أول من أحسّ بعمق الهوة، وسعة الشقة التي تفصل الشرق عن الغرب، وكان ذلك عقب غزو نابليون واحتلاله لمصر.

ويرى جدعان أن هذا الوعي قد تبلور في بادئ الأمر، في صورة دهشة وتساؤل لا يخلوان من الذعر أثارتهما رؤية علماء مصر ووجوهها، لهذه المصنوعات العلمية والتجارب المخبرية، التي

(4) علي المحافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**، بيروت: الأهلية للنشر، 1987م، ص 23.

أتيحت لهم فرصة الاطِّلاع عليها لدى إدارة الاحتلال، وأعقب هذه الحالة صرخة الشيخ حسن العطار (1180-1250هـ/ 1766-1835م) المشهورة (إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها).

وعنت هذه الكلمة في تقدير جدعان أمرين أساسيين هما: تغيير الأحوال، وتجديد المعارف، وعلى ضوء ذلك بات لِزاماً أن نعتقد حسب قول جدعان، بأنّ فكرة التقدُّم قد وجدت في حسن العطار أول معبِّر أصيل عنها في القرن التاسع عشر[5].

2- من المؤكد في نظر جدعان، أن ننتظر حملة نابليون على مصر لكي نلاحظ بداية الاهتمام بالعلوم الحديثة، ولكي نشاهد رجالاً كالشيخ حسن العطار يتصلون بعلماء الحملة الفرنسية، ويطلعون على كتبهم وآلاتهم الفلكية والهندسية، وعلى بعض تجاربهم العلمية فتعتريهم الدهشة أولاً، ثم يلي ذلك الإعجاب[6].

3- يرى الدكتور جدعان أن حملة نابليون على مصر كانت لها آثار ثقافية عميقة، لكن من الحق في نظره بأنّ هذه الآثار قد جاءت في فترة تَلَت هذه الحملة، وذلك حين بدأت حكومة محمد علي ترسل البعثات العلمية إلى فرنسا بالذات، أما الأثر الثقافي المباشر للحملة وعلمائها، فقد كان من غير شكّ حسب قول جدعان محدوداً

---

(5) فهمي جدعان، **الماضي في الحاضر دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997م، ص 472.

(6) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، مصدر سابق، ص 116.

جداً، ولم يغيِّر شيئاً من الأوضاع الثقافية التي كانت سائدة آنذاك[7].

القول الرابع: أشار إليه الدكتور محمد عابد الجابري (1936-2010م)، الذي يرى أن المشروع النهضوي العربي لم يتبلور إلّا مع حملة نابليون على مصر وانطلاقاً منها[8].

تقدّم هذه الأقوال الأربعة، سنداً وإسناداً للأطروحة التي ترى أنّ بتأثير الحملة الفرنسية على مصر، انبثق عصر النهضة في المجال العربي الحديث، وهناك أقوال أخرى كثيرة لكنها في المُجمل تدور في فلك هذه الأقوال الأربعة، وتحوم حولها، ولا تكاد تتجاوزها أو تبتعد عنها.

وفي وقت لاحق، اعتبر الدكتور رضوان السيد أن هذه الأطروحة قد تأكدت وتوثقت مع ألبرت حوراني (1334-1414هـ/1915-1993م) وكتابه **الفكر العربي في عصر النهضة**، وحسب قوله (جرى الاصطلاح منذ ظهور كتاب ألبرت حوراني **الفكر العربي في عصر النهضة** مطلع الستينيات، على اعتبار الغزوة النابليونية لمصر بداية لدخول المشرق الإسلامي في الحداثة، ومع أن ألبرت حوراني لم يقُل ذلك صراحة، لكن هذا مؤدى محاولته، مستنداً في ذلك إلى النتائج، أي الهيمنة الغربية اللاحقة على أكثر ديار العالم الإسلامي لما يزيد على القرن من الزمان)[9].

---

(7) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، مصدر سابق، ص 109.

(8) محمد عابد الجابري، **المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م، ص 20.

(9) رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر مراجعات ومتابعات**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1997م، ص 18.

– 3 –

عصر النهضة.. والنهوض الداخلي

بخلاف الأطروحة السابقة، وعلى النقيض منها، وتشكيكاً فيها، ورداً عليها، جاءت هذه الأطروحة التي ترى أنّ عصر النهضة انبثق نتيجة نهوض داخلي سابق لزمن الحملة الفرنسية على مصر، وحصل بعيداً عن سياقات هذه الحملة وتأثيراتها، ومغايراً لاتجاهاتها ومساراتها، نهوض نابع من تجدّد ذاتي ظهر في بعض البيئات العربية، وامتدَّت تموجاته وتأثيراته في البيئات الأخرى، وعرف برجال وأعلام كانت لهم شهرتهم الفكرية والاجتماعية.

وبحسب هذه الأطروحة، فإنّ زمن عصر النهضة يرتدّ إلى القرن الثامن عشر، وهناك مَن أرجَعَه إلى منتصف القرن السابع عشر، وامتدَّ أجله إلى أوائل القرن التاسع عشر.

وفي نطاق هذه الأطروحة شرحاً وتفسيراً وتصديقاً، سوف نرجع بصورة رئيسة إلى رأيين لهما أهميتهما وشهرتهما في هذا الشأن. الرأي الأول ينتمي إلى المجال العربي، وينسب إلى الأديب المصري محمود محمد شاكر (1327-1418هـ/ 1909-1997م)، والرأي الثاني ينتمي إلى المجال الغربي، وينسب إلى المؤرخ الأميركي وأستاذ التاريخ المصري الحديث بيتر جران.

وهذان الرأيان هما:

الرأي الأول: عرض محمود محمد شاكر هذا الرأي في كتابه **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، ودافع عنه بشدة، وأظهر ثقة وتمسُّكاً به، وظلّ يشير إليه وينبِّه عليه، حرصاً منه وتأكيداً على تثبيته وإشاعته في المجال التداولي، ونقداً وطرحاً للآراء التي تُباينه وتعارضه،

خاصة تلك الآراء التي تتبنى الأطروحة السابقة وتتناغم معها.

وبحسب هذا الرأي، فإنّ عصر النهضة وهي التسمية التي استعملها شاكر في كتابه إلى جانب تسمية عصر اليقظة، فهذا العصر يتحدَّد زمناً ما بين منتصف القرن الحادي عشر الهجري، إلى منتصف القرن الثاني عشر، ويقابله منتصف القرن السابع عشر إلى أوائل القرن التاسع عشر الميلاديين.

وارتبط هذا العصر نهوضاً وتقدُّماً بخمسة أعلام، عدَّدهم شاكر على هذا النحو:

1- عبدالقادر بن عمر البغدادي (1030-1093هـ/ 1620-1683م) في مصر، صاحب كتاب **خزانة الأدب**.

2- الجبرتي الكبير حسن بن إبراهيم الجبرتي العقيلي (1110-1188هـ/ 1698-1774م) في مصر أيضاً.

3- محمد بن عبد الوهاب التميمي النجدي (1115-1206هـ/ 1703-1792م) في جزيرة العرب.

4- المرتضى الزبيدي محمد بن عبدالرزاق الحسيني (1145-1205هـ/ 1772-1790م) في الهند وفي مصر.

5- الشوكاني محمد بن علي الخولاني الزيدي (1173-1250هـ/ 1760-1834م) في اليمن.

وقد دوت أسماء هؤلاء الخمسة حسب قول شاكر (في أرجاء دار الإسلام، وأشتات غيرهم، مؤْذِنة بيقظة جديدة، وإحياء لعلم الأمة ولغتها وثقافتها، واستعادة لسيطرة الأمة على أسباب حضارتها الزاهرة القديمة، وإرادة لبعثها بعثاً جديداً، دون شعور واضح أو علم

مستبين، بالذي كان يجري في ديار المسيحية الشمالية من يقظة ونهضة وبعث جديد)[10].

وعن أدوار هؤلاء الخمسة في بعث عصر النهضة، يقول شاكر (هبّ البغدادي في منتصف القرن الحادي عشر الهجري - السابع عشر الميلادي، فألَّف ما ألَّف ليردّ على الأمة قدرتها على التذوّق، تذوق اللغة والشعر والأدب وعلوم العربية، وهبَّ ابن عبدالوهاب يكافح البدع والعقائد التي تخالف ما كان عليه سلف الأمة من صفاء عقيدة التوحيد، وهي ركن الإسلام الأكبر، ولم يقنع بتأليف الكتاب، بل نزل إلى عامة الناس في بلاد جزيرة العرب، وأحدث رجّة هائلة في قلب دار الإسلام، وهبَّ المرتضى الزبيدي يبعث التراث اللغوي والديني وعلوم العربية وعلوم الإسلام، ويحيي ما كاد يخفى على الناس بمؤلفاته ومجالسه، وهبَّ الشوكاني الزيدي الشيعي محيياً عقيدة السلف، وحرَّم التقليد في الدين، وحطّم الفرقة والتنابذ الذي أدّى إليه اختلاف الفرق بالعصبية، أمّا خامسهم وهو الجبرتي الكبير، فكان فقيهاً حنفياً كبيراً نابهاً، عالماً باللغة، وعلم الكلام، وتصدر إماماً مفتياً وهو في الرابعة والثلاثين من عمره، ولكنه في سنة 1144هـ/ 1731م، ولّى وجهه شطر العلوم التي كانت تراثاً مستغلقاً على أهل زمانه، فجمع كتبها من كلّ مكان، وحرص على لقاء مَن يعلم سرّ ألفاظها ورموزها، وقضى في ذلك عشر سنوات (1144-1154هـ)، حتى ملك ناصية الرموز كلها، في الهندسة والكيمياء

---

(10) محمود محمد شاكر، **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992م، ص 86.

والفلك والصنائع الحضارية كلها، حتى النجارة والخراطة والحدادة والسمكرة والتجليد والنقش والموازين، وصار بيته زاخراً بكلّ أداة في صناعة وكل آلة، وصار إماماً عالماً أيضاً في أكثر الصناعات، ولجأ إليه مهرة الصناع في كلّ صناعة يستفيدون من علمه، ومارس كلّ ذلك بنفسه، وعلَّم وأفاد، حتى علَّم خدمه في بيته)[11].

ومن جانب آخر، يرى شاكر أن المستشرقين الأوروبيين قد تنبّهوا منذ وقت مبكر لهذه اليقظة في بلاد المسلمين، فقد كانوا حسب قوله، يجوبون دار الإسلام من أطرافها إلى قلبها، يلاقون الخاصة من العلماء، ويخالطون عامة المثقفين والدهماء، وكانت بلادهم يومئذٍ قريبة عهد بعصر النهضة واليقظة والإحياء، وكانوا على أتمّ معرفة بأسرار اليقظة كيف تبدأ وإلى أين تنتهي، فأدركوا أنّ ما يجري في دار الإسلام خلال تلك الفترة، إنما هو يقظة حقيقية، ونهضة كاملة، وإحياء صحيح[12].

وعلى أثر هذا التنبّه حسب تقدير شاكر، هبّ هؤلاء المستشرقون (هبة الفزع من هذه اليقظة، فتسارعوا ينقلون كلّ صغيرة وكبيرة ممّا هو جارٍ تحت أعينهم في دار الإسلام، ووضعوه بيِّناً جلياً، مشفوعاً بمخاوفهم وملاحظاتهم ونصحهم وإرشادهم، تحت أبصار ملوك المسيحية الشمالية وأمرائها ورؤسائها وقادتها وساستها ورهبانها، وبصَّروهم بالعواقب الوخيمة المخوفة من هذه اليقظة، الوليدة التي بدأت تنساح في أرجاء دار الإسلام، وتناجوا بينهم

(11) محمود محمد شاكر، **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، مصدر سابق، ص 84-85.

(12) محمود محمد شاكر، المصدر نفسه، ص 87.

نجوى طويلة، يقلبون النظر في أهدافهم ووسائلهم، وتبيّنوا الخطر الداهم الذي جاء يتهدّدهم، إذا ما تمّت هذه اليقظة، واشتدّ عودها، واستقامت خطواتها على الطريق اللاحب، وببديهة العقل، لم يكن للمسيحية الشمالية يومئذٍ خيار، طريق واحد لا غير، هو العمل السريع المحكم، واهتبال الغفلة المحيطة بهذه اليقظة الوليدة، ومعالجتها في مهدها قبل أن يتمّ تمامها ويستفحل أمرها، وتصبح قوة قادرة على الصراع والحركة والانتشار)[13].

وما إنْ فرغ نابليون من حروبه في أوروبا، حتى أصاخَ سمعه حسب قول شاكر، لنذير الاستشراق ولنصحه وإرشاده، فقدر أنّ الحين قد حان ليكون أول قائد أوروبي يخترق قلب دار الإسلام، وأن يُداهم اليقظة التي أرَّقت منام الاستشراق، ويبطش بها في عقر دارها.

ولهذا يرى شاكر أن الغاية الأولى للحملة الفرنسية، هي تجريد دار الإسلام في القاهرة من أسباب اليقظة ووأدها في مهدها، والقضاء عليها قبل أن تتفاقم، ومع هذه الحملة وُئِدت هذه اليقظة.

الرأي الثاني: عرض بيتر جران هذا الرأي في كتابه **الجذور الإسلامية للرأسمالية.. مصر 1760-1840م**، الذي كشف فيه بالبحث التاريخي عن أن مصر في النصف الثاني من القرن الثامن عشر شهدت تطوراً ذاتياً على الصعيدين الفكري والاقتصادي، تطوراً نابعاً من قوى داخلية، وجاء بعيداً عن أيّ مؤثرات خارجية.

فعلى الصعيد الفكري، قادَ الشيخ حسن العطار حركة فكرية

---

(13) محمود محمد شاكر، **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، مصدر سابق، ص 88.

تجديدية في داخل مؤسسة الأزهر، وعلى الصعيد الاقتصادي، قاد التجّار المصريون حركة اقتصادية أدّت إلى ازدهار قطاع التجارة داخلياً وخارجياً، وإلى تراكم رأس المال، هذا التلازم بين التطورين الفكري والاقتصادي، وضع مصر حسب تقدير جران على طريق النهوض والتقدم آنذاك.

هذا الرأي اكتسب أهمية كبيرة، لكونه من جهة أنه جاء من مؤرخ غربي وليس من مؤرخ عربي، وهذا التفاضل له علاقة بإشكالية التحيّز والحياد العلمي والموضوعي، ومن جهة أخرى أنه جاء من مصدر متخصِّص في التاريخ والتاريخ المصري الحديث بما يُعطيه صفة المصداقية والموثوقية، ومن جهة ثالثة أنه جاء من باحث معاصر جرت مناقشته ومحاججته في هذا الرأي.

وقد جدَّد هذا الرأي، النقاشات الفكرية والتاريخية حول مرحلة ما قبل الحملة الفرنسية على مصر، المرحلة التي تباينت حولها وانقسمت وجهات النظر، وحامت حولها الشكوك بسبب غموضها وعدم وضوحها بالقدر الكافي، وكان الانطباع السائد أنها مرحلة غلب عليها حال التراجع والجمود، أو أنها مرحلة ما كانت تتجه نحو طريق النهوض والتقدّم، ولم يعرف عنها أنها كانت تتسم بالتطور والازدهار.

وفي إطار هذه النقاشات، سوف نكتفي بالإشارة إلى موقفين مهمّين، ومتباعدين نسبياً من جهة الرؤية، الموقف الأول للدكتور رضوان السيد، والموقف الثاني للدكتور وجيه كوثراني، وهذان الموقفان هما:

الموقف الأول: اعتبر الدكتور رضوان السيد أنّ ما طرحه بيتر

جران مثل أطروحة جديدة، في دلالة منه على جدية هذه الأطروحة وأهميتها وحداثتها، وأنّ جران شرح هذه الأطروحة لأول مرة، وبشكل متكامل حسب وصف الدكتور السيد، في كتابه **الجذور الإسلامية للرأسمالية**.

ومنذ ذلك الحين بحسب تقدير الدكتور السيد، توالت البحوث مركّزة على بعض شخصيات القرن الثامن عشر في أنحاء العالم الإسلامي أحياناً، أو متتبِّعة بشمولية حركات الإصلاح الفقهي والعقدي، وحركات الإحياء الروحي الصوفية في ذلك القرن أيضاً.

ويرى السيد أنه في سياق هذه الأطروحة التي يصفها مراراً وتأكيداً بالأطروحة الجديدة، احتلَّت اليمن والهند والحجاز ونجد مكانة متميّزة في عمليات التجديد. ففي نجد قامت الدعوة الإصلاحية للشيخ محمد بن عبدالوهاب التي بعثت روحاً جديدة في طرائق التفكير في المسائل العقدية وقضايا الشعائر والسلوك، وفي الحجاز وإلى حدٍّ ما في مصر نهضت حركات صوفية مجددة، وفي اليمن انبعثت حركة إصلاح فقهي، وفي الهند ازدهر اتجاهان أحدهما سلفي والآخر صوفي، وما عاد هناك شكّ اليوم بين الباحثين حسب قول السيد، في ظواهر التجديد والتغيير هذه.

بعد هذا التوصيف والتحديد لهذه الأطروحة، يعقب عليها السيد بلسان حال بعض الباحثين، فهناك مَن يذهب حسب قوله، إلى أنّ تلك الظواهر افتقرت إلى الترابط والاتساق والوعي الهادف، وإذا كان من الصحيح القول بأن هناك قاسماً مشتركاً بين تلك الظواهر والتوجهات، تمثَّل في الدعوة للاجتهاد ونبذ التقليد، لكنها في نظر هؤلاء المناقشين والباحثين قد عبَّرت عن حاجات محلية أو جهوية،

وما وصلت إلى درجة الحركة الشاملة الواعية لمآزق التخلّف، وضرورات التغيير العام.

وما ينبغي الانتهاء إليه في نظر السيد، أنّ المدخل النابليوني للحداثة الذي استتبّ له الأمر على مستوى الدول والنخب الجديدة، لا ينبغي أن يصرف نظرنا عن الحركة الداخلية الإسلامية للتجدد والانبعاث في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فهذا الإدراك كفيل بأن يُطلعنا على ظواهر وسياقات لا يمكن تفسيرها بالهجمة النابليونية أو الغربية وحسب[14].

الموقف الثاني: أعطى الدكتور وجيه كوثراني ما طرحه بيتر جران صفة الفرضية، في دلالة منه على عدم الاكتمال من الناحية المعرفية، والشكّ في الصدقية من الناحية التاريخية، وهذا بخلاف الوصف الذي أعطاه الدكتور رضوان السيد حين وصف ما طرحه جران بالأطروحة الجديدة.

ومهما يكن من أمر مناقشة هذه الفرضية في نظر الدكتور كوثراني، ومدى صحّتها التاريخية على مستوى حجم الاستعدادات، ووجهة المؤشرات العلمية والاقتصادية في المجتمع المصري خلال القرن الثامن عشر، فإنّ هذه الفرضية قد تصحّ في مرحلة محاولة البناء التي قام بها محمد علي باشا، والتي انتهت بالاتفاقية الجمركية اللامتكافئة المفروضة من بريطانيا على السلطان العثماني، وعلى خديوي مصر في الوقت نفسه.

ووجهة النظر عند الدكتور كوثراني في افتراض أنّ مرحلة ما قبل

---

(14) رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر**، مصدر سابق، ص 16-17.

حملة نابليون، وضمناً ما قبل محمد علي باشا، قد شهدت بذور نهوض رأسمالي، افتراض يرى فيه كوثراني بأنه مثير للمناقشة، وأن إعادة قراءة النص الجبرتي يفيد في تنويع النظر إلى هذه المسألة، ومناقشتها من عدة وجوه.

وفي نطاق العودة إلى النص الجبرتي، وقبل التعبير عن وجهة نظره، يذكر الدكتور كوثراني نصاً يسرد فيه الجبرتي (حواراً جرى بين شيخ الأزهر الشيخ عبدالله الشبراوي وبين والٍ عثماني، هو أحمد باشا - أقام في مصر إلى عاشر شوال 1163هـ، أي حوالي منتصف القرن الثامن عشر - يقول الجبرتي «وكان - الوالي - من أرباب الفضائل وله رغبة في العلوم الرياضية، ولمّا وصل إلى مصر واستقر بالقلعة وقابله صدور العلماء في ذلك الوقت، ومنهم الشيخ عبدالله الشبراوي، شيخ جامع الأزهر، ومشايخ آخرون... فتكلَّم معهم وناقشهم وباحثهم، ثم تكلَّم معهم في الرياضيات فأحجموا وقالوا لا نعرف هذه العلوم فتعجَّب وسكت».

وفي لقاء آخر مع الشيخ الشبراوي، يستوضح الباشا الأمر بقوله: «المسموع عندنا بالديار الرومية أن مصر منبع الفضائل والعلوم وكنت في غاية الشوق إلى المجيء إليها، فلما جئتها وجدتها كما قيل تسمع بالمعيدي خير من أن تراه. فقال له الشيخ هي يا مولانا كما سمعتم معدن العلوم والمعارف. فقال وأين هي وأنتم أعظم علمائها وقد سألتكم عن مطلوبي من العلوم فلم أجد عندكم منها شيئاً، وغاية تحصيلكم الفقه والمعقول والوسائل ونبذتم المقاصد. فقال له نحن لسنا أعظم علمائها وإنما نحن المتصدِّرون لخدمتهم وقضاء حوائجهم عند أرباب الدولة والحكام، وغالب أهل

الأزهر لا يشتغلون بشيء من العلوم الرياضية إلّا بقدر الحاجة الموصلة إلى علم الفرائض والمواريث كعلم الحساب. . فقال له: وعلم الوقت كذلك من العلوم الشرعية، بل هو من شروط صحة العبادة، كالعلم بدخول الوقت واستقبال القبلة وأوقات الصوم والأهلة وغير ذلك. فقال نعم معرفة ذلك من فروض الكفاية إذا قام بها البعض سقط عن الباقين، وهذه العلوم تحتاج إلى لوازم وشروط وآلات وصناعات وأمور ذوقية، كرقة الطبيعة وحسن الوضع والخط والرسم والتشكيل والأمور العطاردية، وأهل الأزهر بخلاف ذلك غالبهم فقراء وأخلاط مجتمعة من القرى والآفاق فينذُر فيهم القابلية لذلك».

ويشير شيخ الأزهر إلى هذا البعض الذي يقوم بفرض الكفاية، فإذا بأحدهم هو والد الجبرتي، الذي لبى مطلوب الوالي في معرفة مسائل من الحساب وإتقان الرسم والحفر على ألواح من الرخام، حتى قامت صداقة بينه وبين الوالي، تطورت إلى أن قال فيها الوالي: لو لم أغنم من مصر إلّا اجتماعي بهذا الأستاذ لكفاني).

وفي تعقيبه على هذه الحادثة، يرى كوثراني (أنّ استطراد الجبرتي حول سيرة والده الذي لبى مطلوب الوالي من العلوم، لا يقدم دليلاً، لا عبر علم الوالد ولا عبر مرجعية الوالي العثماني، على وجود وضعية ثقافية علمية في مصر، تؤهل لعملية نهوض أو تطوير اقتصادي. ذلك أنّ المؤسسة العلمية الأم - الأزهر - كانت، وكما يشير شيخها فاقدة القابلية لهذا التطوير، كما أنّ أوضاع الحرف والصناعات كانت لا تزال تحمل نمطاً من التقنيات والعقليات والذهنيات التقليدية، وأشكالاً مغلقة من التنظيم غير قابلة لأيّ تغيير

في إطار انتظامها في أصناف مهنية، وطرق صوفية ضابطة ومقننة لأخلاقيات العمل وأساليبه، وتسعير قوة العمل وتسويق إنتاجه).

والخلاصة عند كوثراني (أنّ فرضية بيتر جران القائمة على رصد بعض حالات النمو أيام علي بك الكبير، لا تصمد أمام سيل الأوصاف التي تزخر بها نصوص الجبرتي، والتي يمكن أن نستخلص منها حالة الجمود الثقافي والعلمي والاقتصادي المزمنة، التي أصيب بها المجتمع المصري).

ويستدرك كوثراني على ذلك بقوله: غير أن هذا لا يوصلنا إلى الاستنتاج بأنّ حملة نابليون هي التي نبّهت نخبة إلى أفكار التنوير، أو طوّرت أساليب الإنتاج فيه أثناء وجودها، وأنّ ردة فعل الجبرتي لهي خير دليل.

وعليه قد يصحّ القول عند كوثراني إنه كان للحملة الفرنسية فعل الصدمة غير المرغوبة، وكان ينبغي انتظار مشروع محمد علي باشا لدراسة آثار تلك الصدمة، ولا سيما في موقع ومكانة البعثات التي أوفدها محمد علي إلى فرنسا[15].

– 4 –

عصر النهضة.. وابن خلدون

يكاد الدكتور فهمي جدعان ينفرد بهذه الأطروحة، التي ترى أنّ الأزمنة الحديثة تبدأ مع ابن خلدون بالذات، لا مع مدافع نابليون

---

(15) وجيه كوثراني، «مسائل في الوعي التاريخي يثيرها استذكار الحملة الفرنسية من الجبرتي إلى شمبليون إلى الطهطاوي»، **منبر الحوار**، مجلة فصلية، العدد 38، ربيع 1999م، ص 47-50.

التي يُقال عادة إنها أيقظت مصر والعالم العربي من السبات العميق.

وهذه الأطروحة تبدو للدكتور جدعان صادقة تماماً، وقد أشار إليها في كتابه **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، وتوقّف عندها شارحاً لها بدقّة أكبر في كتابه **الماضي في الحاضر**، وحسب قوله: (لقد زعمت في كتاب صدر لي عن «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث» أن الأزمنة الحديثة العربية تبدأ مع ابن خلدون لا مع حملة نابليون على مصر كما ظن الكثيرون. وإن شئنا الدقة بقدر أكبر أقول: إنّ إشكالية ابن خلدون الحضارية، وهي الإشكالية التي تدور على قيام الدول وأفولها، قد مثَّلت الهاجس الرئيس عند المفكرين العرب المحدثين منذ أن اتصل الإسلام بالغرب، ومنذ أن وعى هؤلاء المفكرون العرب الهوة التي تفصل عالم الإسلام الذي خسر مدنيته المتقدمة عن عالم الغرب الذي قفز إلى المواقع التمدنية الأمامية، فباتت القضية الجوهرية هي القضية التي تدور حولها «المقدمة» قيام الحضارات وانهيارها، صورة الأمة أو الدولة المثلى التي يمكن لقيامها أن يجنِّب أمة العرب استمرار التقهقر، وأن يحقق لها الانعتاق من حالة الانحطاط، والخطو في درب التمدن الحديث)[16].

ويرى الدكتور جدعان أنّ هذا الأمر واضح تماماً في القرن التاسع عشر، الذي يصفه بقرن النهضة، وواضح عنده على وجه التحديد في أعمال جميع المفكرين البارزين في العصر الحديث، من رفاعة الطهطاوي إلى مالك بن نبي.

---

(16) فهمي جدعان، **الماضي في الحاضر**، مصدر سابق، ص 500.

والأمر الذي يثير العجب والإعجاب في آنٍ واحد حسب قول جدعان (أن نلاحظ اليوم أمراً لم يكد ينتبه إليه أحد من باحثينا المعاصرين، وهو أنّ الأثر الذي خلفه ابن خلدون على الصعيد النظري الخالص في العصور الحديثة العربية، لا يكاد يعدله أثر أي مفكر آخر، فمنذ القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي، حتى القرن الرابع عشر/ العشرون، ومنذ أبي عبدالله الأصبحي المعروف بابن الأزرق (832-896هـ)، صاحب **بدائع السلك في طبائع الملك**، حتى عبدالقادر المغربي ومالك بن نبي وعلال الفاسي من معاصرينا، ظلت «المقدمة» تقوم بدور فكري موجه رائد من الطراز الأول، كما ظلت قضاياها الدائرة على الانحطاط وعلله وأعراضه تحتل مكانة رئيسة في التفسير والفهم)[17].

وفي كتاب **أسس التقدم** هناك الكثير من الشواهد الدالّة على هذه الأطروحة، والمنبِّهة لها، خاصة من جهة العناية والاهتمام في الكشف عن مدى حضور ابن خلدون وتأثيراته في أفكار واتجاهات العلماء والمفكرين العرب والمسلمين منذ الأزمنة الحديثة إلى اليوم.

وكانت هذه الملاحظة، قد استوقفت انتباهي حين مطالعة هذا الكتاب، الذي أجرى فيه جدعان الكثير من المقاربات والمقارنات والموازنات والمشابهات بين أفكار ابن خلدون وأفكار الآخرين من العرب والمسلمين في الأزمنة الحديثة، وتصلح هذه الملاحظة أن تكون واحدة من السمات المميزة لهذا الكتاب.

وعند الحديث عن هذه الأطروحة، تقصَّد جدعان استعمال

---

(17) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، مصدر سابق، ص 98.

تسمية أزمنة حديثة، مفضلاً لها عن تسمية عصر حديث، الذي قد يكون حسب قوله: حمال لكثير من سوء التقدير، وذلك لأن العالم العربي الحديث قد تجلى في نظره فعلاً، في وجوه زمنية ومكانية متباينة ومتنوعة، وَسَمَت إلى حدٍّ بعيد نمط وطبيعة المشكلات والموضوعات التي طرحت في كل مكان، وفي كل زمان.

– 5 –

عصر النهضة.. والأفغاني

هناك مَن يرى أنّ عصر النهضة ظهر وتشكل نتيجة اليقظة الواسعة التي أحدثها السيد جمال الدين الأفغاني (1254-1315هـ/ 1838-1897م) في ساحة الأمة، وبدوره وتأثيره ظهرت حركة لامعة عرفت بالحركة الإصلاحية أو حركة الإصلاح الإسلامي، وعُدَّت أهم حركة إصلاحية تنويرية ظهرت في المجال الإسلامي الحديث، وكادَت تغيّر وجهة العالم الإسلامي برمَّته، وتضعه على طريق النهوض والتقدم.

والذين تحدثوا عن الأفغاني وهم كثيرون عرباً ومسلمين وحتى أوروبيين ومستشرقين، هؤلاء هم الذين كشفوا عن دوره في انبثاق عصر النهضة، ومن هؤلاء الأستاذ مالك بن نبي (1323-1392هـ/ 1905-1973م)، فعند حديثه عن حركة الإصلاح، اعتبر أنّ الأفغاني هو باعث الحركة الإصلاحية ورائدها، وما زال بطلها الأسطوري في العصر الحديث[18].

---

(18) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبدالصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 2002م، ص 52.

وتحدَّث عنه الدكتور محمود قاسم، واعتبر أن جمال الدين الأفغاني هو حكيم الشرق، ورجل الإصلاح الديني والسياسي والاجتماعي في بلاد المسلمين كافة، منذ ثمانين عاماً حتى اليوم، لذلك لا عجب أنه متى ما ذكرت حركة الإصلاح في أيّ بلد من هذه البلاد، لم يكن بدّ من إرجاعها إليه. . . وكان أصدق معبِّر عن آمال الشرق وآلامه، وإنه باعث يقظته ورائد نهضته[19].

وفي كتابه عن ذكراه المائوية الأولى (1897-1997م)، اعتبر الدكتور حسن حنفي أن جمال الدين الأفغاني هو رائد الحركة الإصلاحية، وباعث النهضة الإسلامية، وهو أول مَن صاغ المشروع الإصلاحي الحديث في النصف الثاني من القرن التاسع عشر[20].

إلى جانب هذه الأقوال، هناك الأوصاف التي أعطيت للأفغاني وكشفت عن دوره وتأثيره وريادته في انبثاق عصر النهضة، فهناك مَن وصفه بباعث نهضة الشرق وتحدّث عنه بهذه الصفة، كالمؤرخ المصري عبدالرحمن الرافعي (1889-1966م) في كتابه **جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق**، وهناك مَن وصفه بحكيم الشرق وتحدّث عنه بهذه الصفة، كالكاتب السوري قدري قلعجي (1336-1406هـ/ 1917-1986م) في كتابه **جمال الدين الأفغاني حكيم الشرق**، وبين مَن وصفه بباعث النهضة الفكرية في الشرق وتحدّث

---

(19) محمود قاسم، **جمال الدين الأفغاني حياته وفلسفته**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009م، ص 9-10.

(20) حسن حنفي، **جمال الدين الأفغاني في المائوية الأولى**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999م، ص 11.

عنه بهذه الصفة، كالكاتب المصري محمد سلام مذكور في كتابه **جمال الدين الأفغاني باعث النهضة الفكرية في الشرق**.

واللافت في هذه الأوصاف، هو تواترها واكتسابها قوة الرسوخ والثبات، في دلالة على التوافق والتسالم عليها من جهة، وفي دلالة على ظهور ووضوح قوة التأثير وعظمته من جهة أخرى.

وليس هناك ما هو أبلغ دلالة من هذه الأوصاف التي أطلقت على الأفغاني، والتي لم ينازعه عليها أحد، لا قبله ولا بعده على مستوى الشرق.

واعترف له بهذا الدور، وبهذه الأوصاف، حتى المستشرقون الأوروبيون أو بعضهم، ومن هؤلاء المستشرق الإنجليزي هاملتون جيب (1895-1917م)، الذي وصف الأفغاني بالرائد الكبير للنهضة الإسلامية الحديثة في القرن التاسع عشر[21].

- 6 -
ملاحظات ومناقشات

بعد أن تحدَّدت الأطروحات الرئيسة، التي جاءت في سياق تفسير انبثاق عصر النهضة في المجال العربي الحديث، بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات والمناقشات، منها:

أولاً: بحسب التقسيمات الفكرية، فإنّ الأطروحة الأولى التي تربط عصر النهضة بالحملة الفرنسية على مصر، هذه الأطروحة

---

(21) هاملتون جيب، **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966م، ص 33.

بصورة عامة هي أقرب إلى النزعة الليبرالية، وأصحاب هذه النزعة هم الأكثر دعماً وتأييداً وتوافقاً مع هذه الأطروحة.

والأطروحة الثانية التي تربط عصر النهضة بالنهوض الذاتي في القرن الثامن عشر، فهذه الأطروحة بصورة عامة هي أقرب إلى النزعة الإسلامية إصلاحيين وتقليديين، وأصحاب هذه النزعة هم الأكثر دعماً لها وتأييداً وتوافقاً.

وبالنسبة إلى الأطروحة الثالثة التي تربط عصر النهضة بابن خلدون ومقدمته، فهذه الأطروحة لم تشتهر كثيراً حتى هذه اللحظة، وما زال مجالها التداولي ضيقاً ومحدوداً، لكنها بصورة عامة هي أقرب إلى النزعة الإسلامية التي يعبِّر عنها الدكتور فهمي جدعان.

وأما الأطروحة الرابعة التي تربط عصر النهضة بالأفغاني وحركته ودوره، فهذه الأطروحة هي أقرب إلى النزعة الإسلامية الإصلاحية، وأصحاب هذه النزعة هم الأكثر دعماً لها وتأييداً وتوافقاً.

ثانياً: الأطروحة الأولى مشكلتها أنها تستبطن حرجاً نفسياً لا يحتمل ولا يُطاق، وحرجاً أخلاقياً وثقافياً أيضاً، وذلك لكون أنّ هذه الأطروحة تربط عصر النهضة بحملة فرنسية أجنبية، وُصِفت في الكتابات العربية المعاصرة تارة بالاستعمارية، وتارة بالحملة الصليبية الثامنة، وتارة بالحرب الصليبية الجديدة، إلى جانب أوصاف أخرى، فهل يؤرخ ويدون ويقال إن عصر النهضة الحديث عند العرب والمسلمين يبدأ بحملة استعمارية أو بغزو عسكري أو بتدخل أجنبي!

هذا التقدير وهذا الحرج، بأبعاده النفسية والأخلاقية والثقافية

أمرٌ واقع لا ريب فيه، ومن الصعوبة أن نسجل على أنفسنا مثل هذا الموقف، ونوثِّقه في تاريخنا الحديث، وننقله إلى أجيالنا الجديدة، وذلك بحكم الذاكرة المُرة، والتاريخ الاستعماري الدامي، والعلاقات الإمبريالية المدمرة التي تربطنا بأوروبا وبالغرب خلال التاريخ الحديث.

مع ذلك فإن هذه الحملة كان لها فعلاً وقع الصدمة، والصدمة غير المرغوبة حسب وصف الدكتور وجيه كوثراني، ومنشأ هذه الصدمة ليس الجانب العسكري مع أنه الجانب الغالب والطاغي على هذه الحملة، وإنما هو الجانب العلمي الذي أثار دهشة المصريين آنذاك، الدهشة التي أبلغ مَن عبَّر عنها الشيخ حسن العطار في مقولته الشهيرة (إن بلادنا لا بدّ أن تتغير أحوالها، ويتجدَّد بها من المعارف ما ليس فيها).

ويكفي لهذه المقولة البالغة الدلالة، أن تكون مصداقاً لفعل الصدمة من تلك الحملة المثيرة للجدل، لكون أنّ هذه المقولة بالتأكيد، ليست من نمط المقولات العادية أو العفوية أو العابرة، وإنما هي من نمط المقولات التي لها وزنها الدلالي والعلمي والتاريخي، وتركت أثراً وتأثيراً فعلياً وحقيقياً، وكان من أثرها وتأثيرها البعثات العلمية التي حصلت في عهد محمد علي، ومن أثرها أيضاً أنْ بزغ عقلاً مميزاً هو الشيخ رفاعة الطهطاوي، الذي عُرف واشتهر بعد عودته من باريس، وذهب إلى هناك بتوصية من أستاذه الشيخ حسن العطار.

ثالثاً: في النقاش حول الأطروحة الثانية، يمكن القول إن هذه

الأطروحة كشفت وعبَّرت عن حالات من النهوض، ظهرت وحصلت في أزمنة وأمكنة معينة من البيئات العربية والإسلامية خلال القرن الثامن عشر، لكن هذه الحالات من النهوض لم ينبثق عنها عصراً جديداً، يُطلق عليه عصر النهضة أو عصر اليقظة، وذلك لأن هذه الحالات جاءت متفرِّقة ومتباعدة، ولم ينبعث منها روح عام يغيِّر من الوعي العام في الأمة برمتها، أو في أجزاء واسعة منها.

أمّا ما طرحه محمود شاكر فقد عليه من جهة حالة من الاندفاع والتحيّز تجاه الذات، وغلب عليه من جهة أخرى حالة من الشك والممانعة تجاه الآخر، ولم يسلم هذا الطرح من حالة الإنشائية وسطوة البيان.

فحالة الاندفاع والتحيُّز كانت ظاهرة في ما طرحه شاكر، وتجلَّت هذه الحالة في اللغة والأسلوب والبيان، وظهر كما لو أنه يرى نفسه في معركة فكرية يقف فيها مدافعاً عن ثقافة الأمة وهويتها وتاريخها وأعلامها، أمام عدو غربي شرس يحاول تدمير ثقافة الأمة، وتمزيق هويتها، والعبث بتاريخها، الصورة التي اقتضت منه التحيُّز الكامل إلى الأمة وثقافتها وتاريخها.

وترتَّب على هذا الموقف عند شاكر، حالة من الشكّ والممانعة لكلٍّ ما له علاقة بالغرب الذي ظلَّ يذمّه ويمقته ويتهجَّم عليه على طول الخط، فهو عنده الغرب المسيحي، والغرب الصليبي، والغرب الاستشراقي، والغرب الغازي، إلى غير ذلك من أوصاف ترسّخ عنده حالة الشك والممانعة.

وأكثر ما لفت الانتباه في طرح شاكر موقفه من الاستشراق،

الذي حمَّله وزر جميع المصائب والكوارث التي حلَّت بنا، ومنها وفي مقدّمتها وأد اليقظة في مصر آنذاك، فهو يعتبر أنّ جذور قضيتنا كامنة في نذير الاستشراق، الذي يرى فيه (عين الاستعمار التي بها يُبصر ويحدّق، ويده التي بها يحس ويبطش، ورجله التي بها يمشي ويتوغل، وعقله الذي به يفكِّر ويستبين، ولولاه لظلّ في عميائه يتخبط، ومن جهل هذا فهو ببَدَائه العقول ومسلَّماتها أجهَل)[22].

ومن شدّة الإسراف في هذا الموقف، اعتبر شاكر أنّ البعثات العلمية إلى فرنسا وأوروبا في عهد محمد علي حصلت بتأثير الاستشراق وإغرائه، ولم يَسلَم من هذا الموقف حتى الشيخ الطهطاوي فقد اعتبر شاكر أنّ المستشرقين هم الذين احتضنوه وربوه وغذوه ونشأوه مدّة إقامته في باريس، واستغلّوه أبرع استغلال، وصبوا في أذنيه، وطرحوا في قرارة قلبه معاني وأفكار قد بيتوها ودرسوها، وعرفوا عواقبها وثمراتها حين تنمو في دخيلة نفسه[23].

أمّا ما طرحه المؤرخ الأميركي بيتر جران، فله أهميته وقيمته الفكرية والتاريخية، ليس من ناحية إثبات أنّ عصر النهضة حصل في القرن الثامن عشر، وإنما من ناحية البرهنة على أمرين مهمين، هما:

الأمر الأول: أنّ مصر شهدت حالة من النهوض الفكري

---

(22) محمود محمد شاكر، **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، مصدر سابق، ص 89.
(23) محمود محمد شاكر، المصدر نفسه، ص 147-148.

والاقتصادي قبل الحملة الفرنسية، بمعنى أن مصر قبل هذه الحملة لم تكن في حالة تراجع وجمود كما صوّر البعض.

الأمر الثاني: أنّ الحملة الفرنسية لم تكن هي السبب الذي وضع مصر والعالم العربي على طريق النهوض والتقدم.

رابعاً: بالنسبة إلى أطروحة الدكتور فهمي جدعان، فهي أطروحة غير متسالم عليها، وذلك من جهتين، هما:

الجهة الأولى: إنّ هذه الأطروحة لا تكشف عن انبثاق أزمنة حديثة أو عصر حديث، بقدر ما تكشف عن بزوغ رَجل له سمات الحداثة، ويعبر عن روح الأزمنة الحديثة، ونعني به ابن خلدون الذي أنجز بمقدمته فتحاً مهمّاً في حقل الدراسات الاجتماعية والتاريخية، فتحاً أفاد منه التراث الإنساني برمته، فابن خلدون كان حداثياً لكنه لم يسهم آنذاك في انبثاق أزمنة حديثة، وعصره وما بعده لم يكن عصراً عُرف بالنهضة، ولم تنبثق منه أزمنة حديثة.

الجهة الثانية: في كتابات الدكتور جدعان نلاحظ أنّ هناك ما يكشف عن حالة من التعارض مع أطروحته التي ترى أنّ الأزمنة الحديثة أو العصر الحديث يبدأ مع ابن خلدون، ومن هذه الدلائل حين تساءل بقوله: ما هو على وجه الدقة الأمر الذي أدخل الدولة العثمانية ومعها العرب في العصور الحديثة؟ وأيّ وعي أنتج هذا الحدث لدى المفكرين العرب المسلمين بالذات؟

وأجاب الدكتور جدعان بما نصّه (من الواضح أننا لن نضيف شيئاً ذا بال حين نقول بكلّ بساطة، إنّ ما أدخل الدولة العثمانية والأقطار العربية في العصور الحديثة، هو التوغل العسكري العثماني

في أوروبا من ناحية، والتوغل الأوروبي العسكري أيضاً في أقطار الدولة العثمانية من الناحية المقابلة، وما الأثر الثقافي إلّا تابع لهذا التوغل وذاك التوغل المضاد)[24].

ومن هذه الدلائل أيضاً، حين اعتبر جدعان في كتابه **الماضي في الحاضر**، أن القرن التاسع عشر هو قرن النهضة، وهذا واضح عنده على وجه التحديد في أعمال جميع المفكرين البارزين في العصر الحديث، من رفاعة الطهطاوي إلى مالك بن نبي، والطهطاوي في نظره هو أول مفكري عصر النهضة العربية الذين اكتشفوا ابن خلدون وتابعوه في إشكاليته[25].

والتعارض في هذه الآراء، يتجلى في أنّ جدعان اعتبر تارة أن الأزمنة الحديثة تبدأ مع ابن خلدون وهذه كانت أطروحته الأساسية، وتارة أخرى اعتبر أن ما أدخل الدولة العثمانية ومعها الأقطار العربية في العصور الحديثة هو التوغل العسكري العثماني في أوروبا، والتوغل الأوروبي في أقطار الدولة العثمانية، وتارة ثالثة اعتبر أن القرن التاسع عشر هو قرن النهضة، والطهطاوي هو أول مفكري عصر النهضة العربية!

خامساً: بقيت الأطروحة الرابعة التي تربط عصر النهضة بالأفغاني الموصوف تواتراً بموقظ الشرق وباعث نهضة الشرق، هذه الأطروحة هي التي امتلك تفسيراً لها، ويتحدَّد هذا التفسير في النقاط الآتية:

---

(24) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، مصدر سابق، ص 108.

(25) فهمي جدعان، **الماضي في الحاضر**، مصدر سابق، ص 500-501.

أولاً: جاء الأفغاني وبعث روحاً جديداً في الأمة، روحاً كان له قوة التأثير والاستلهام، ومتى ما ظهر في الأمم والمجتمعات روحاً جديداً أحدث فيها يقظة ونهوضاً، وكلّ اليقظات التي ظهرت كانت بتأثير انبعاث مثل هذا الروح الذي يقلب المزاج العام وينتقل به من حالٍ إلى حال، من حالة الضعف إلى حالة القوة، ومن حالة السكون إلى حالة الحركة، ومن حالة التفرق إلى حالة الجمع.

وعن هذا الجانب، تحدث مالك بن نبي بقوله: (ففي هدأة الليل، وفي سبات الأمة الإسلامية العميق، انبعث صوت ينادي بفجر جديد، صوت ينادي حي على الفلاح، فكان رجعه في كل مكان، إنه صوت جمال الدين الأفغاني موقظ هذه الأمة إلى نهضة جديدة، ويوم جديد... وهكذا كانت كلمة جمال الدين، فقد شقَّت كالمحراث في الجموع النائمة طريقها فأحيَت مواتها، ثم ألقت وراءها بذوراً لفكرة بسيطة: فكرة النهوض، فسرعان ما آتت أكلها في الضمير الإسلامي ضعفين وأصبحت قوية فعالة، بل غيَّرت ما بأنفس الناس من تقاليد، وبعثتهم إلى أسلوب في الحياة جديد)[26].

ثانياً: مثَّل الأفغاني جسراً للربط والتواصل الفعال بين المراكز الكبرى والمؤثرة في ساحة الأمة، وهي المراكز الثلاثة المعروفة: الأستانة مركز الخلافة العثمانية وطهران والقاهرة، ومتى ما اتصلت هذه المراكز وترابطت كان بالإمكان دفع الأمة نحو اليقظة والنهوض.

---

(26) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة: عمر مسقاوي وعبدالصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 2000م، ص 23-24.

وفي هذا النطاق قام الأفغاني بثلاثة أدوار متصلة ومترابطة، الدور الأول أنه حرَّك هذه المراكز وبعث فيها روح الحركة، والدور الثاني أنه ربط هذه المراكز ومثل جسراً للتواصل فيما بينها، والدور الثالث أنه أسهم في إعطاء هذه المراكز قدراً من الحركة في ساحة الأمة.

ولعلّ أوضح مَن أشار إلى هذا الدور هو مالك بن نبي بقوله: (لقد كان جمال الدين إلى جانب أنه رجل فطرة، رجلاً ذا ثقافة فريدة عدت فاتحة عهد رجل الثقافة والعلم في العالم الإسلامي الحديث، ولعلّ هذه الثقافة هي التي دفعت الشبيبة المثقفة على إثره في إسطنبول وفي القاهرة وفي طهران، وهي الشبيبة التي سيكون من بينها قادة حركة الإصلاح)[27].

وعن دوره في تحريك ساحة مصر بوصفها أحد هذه المراكز الثلاثة، يقول المستشرق الألماني كارل بروكلمان (1868-1956م)، (فقد كان الإسلام ولا يزال هو المهيمن على الحياة الدينية في مصر، إنما يرجع الفضل في ذلك، في المحل الأول إلى تأثير جمال الدين)[28].

ثالثاً: اتخذ الأفغاني من الأمة ساحة لنشاطه وحركته الفاعلة والدؤوبة، وكان في عصره من أكثر المصلحين حركة وتنقّلاً وتأثيراً في ساحة الأمة، ولم يعرف عنه الاستقرار والتوطُّن في مكان واحد،

---

(27) مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ص 49.

(28) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، 1981م، ص 617.

أو في بلد معين، فقد تنقَّل بين إيران والعراق وأفغانستان ومصر وتركيا والهند وفرنسا، وترك أثراً وتأثيراً مهماً وكبيراً في كل مكان حلّ به، وهذا ما وثقه لاحقاً الكتّاب والمؤرخون، عرباً ومسلمين وأوروبيين.

وقد ظلّ الأفغاني على طول الخطّ يحرِّك المياه الراكدة في ساحة الأمة، وكان حاضراً ومؤثراً في معظم القضايا والأحداث التي حصلت في عصره، وعلى امتداد أقطار العالم الإسلامي، وخاصة القضايا والأحداث الكبرى والمؤثرة على حاضر الأمة، وعلى وجودها ومستقبلياتها، كما كان في مقدّمة المواجهة مع القوى الاستعمارية الغازية، وفي طليعة الدفاع عن الأمة الجامعة التي عبّر عنها بمفهوم الجامعة الإسلامية، المفهوم الذي عرف به وأصبح عنواناً لحركته ومدرسته.

رابعاً: في حركته تواصل الأفغاني مع شرائح وفئات واسعة، علماء ومثقفين وأدباء وصحفيين وسياسيين، من الوسطين الديني والمدني، ومن الفريقين السني والشيعي، ومن الديانتين الإسلامية والمسيحية، في سابقة غير معهودة بهذا المستوى وبهذه الدرجة من التواصل والتعاون والانفتاح.

كما تواصل الأفغاني أيضاً مع الحكام والسلاطين في عصره، وتحديداً في مصر والأستانة وإيران، تواصل معهم ولم يكن تابعاً لهم، وتعامل معهم بمنطق النصيحة والإصلاح، فدعاهم إلى إشراك الأمة، وتقييد الحكم بنظام الشورى، وتبني المجالس النيابية، والتخلي عن الحُكم المطلق والاستبدادي.

وهذا ما ألَّب عليه بعض الحكام الذين لم تعجبهم هذه النصائح، وكانت سبباً لطلب مغادرته دولهم، حذراً وخشية منه، ومن مواقفه وأفكاره السياسية والإصلاحية التي يجاهر بها.

هذه لعلها أبرز العوامل والأسباب التي تفسِّر لماذا اكتسب الأفغاني صفة موقظ الشرق، وباعث نهضة الشرق.

الفصل الثاني

الإسلام والمدنية..
تقدم وتراجع فكرة المدنية
بين عصرين

- 1 -

فكرة المدنية.. وأزمنة التقدم

عند النظر في فكرة المدنية وعلاقتها بالإسلام والفكر الإسلامي في المجال العربي، يمكن القول إنّ هذه الفكرة قد تبلورت وتحدّدت ونضجت خلال الفترة ما بين منتصف القرن التاسع عشر وعشرينيات القرن العشرين، وهي الفترة التي يصفها الدارسون العرب المعاصرون بعصر النهضة، أو بمرحلة الفكر الإسلامي الحديث.

ولو بحثنا عن النصوص والمواقف والكتابات التي أشارت إلى هذه الفكرة، لوجدنا أنها تنتمي كماً وكيفاً إلى تلك الفترة المحدّدة، وهناك كانت البدايات الفعلية التي تؤرخ لهذه الفكرة، ومنها أخذت طريقها في التطور والتراكم الممتدّ والمتعاقب زمناً وتاريخاً.

وحين تتبع الدكتور نصر محمد عارف بدايات وَسَيْر مفهوم التمدُّن بعد التعرُّف عليه في النطاق العربي، وجد أنّ الفهم الذي تحدَّد حول هذا المفهوم، استمرّ طوال القرن التاسع عشر وحتى أوائل القرن العشرين، وظلَّت اللفظة العربية المقابلة له هي المدنية[1].

(1) نصر محمد عارف، **الحضارة - الثقافة - المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994م، ص 42.

وعندما أراد الدكتور فهمي جدعان تحديد متى ظهرت إشكالية التمدن في المجال الفكري العربي، وجد أنها تحدّدت في نطاق تلك الفترة، وحسب قوله (إن الهجمة الغربية على الإسلام من حيث هو تمدّن، أو من حيث هي ديانة مضادة للتمدّن، قد شحنت الجو الفكري الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بحمى الجدل الإسلامي - الغربي، أو الإسلامي - المسيحي، لما أضافه النقاد الغربيون من أمثال رينان وكوزان وكرومر وهانوتو من القول إن المسيحية هي المولِّدة الحقيقية للتمدن، وأن الإسلام مضادّ له لا يتفق معه)[2].

وإذا تأملنا النصوص والمواقف والكتابات التي تنتمي إلى تلك الفترة، يمكن التوصل إلى أن فكرة المدنية وعلاقتها بالدين والفكر الإسلامي قد تحددت في ثلاثة أزمنة أساسية، شهدت فيها هذه الفكرة تطورات متعاقبة، ومسارات واتجاهات متغيِّرة ومتبدّلة، متأثرة بما كانت تفرضه الوقائع من مقتضيات ومنافع موضوعية، أو من جدليات وإشكاليات فكرية.

وفي هذه الأزمنة الثلاثة، ارتبطت فكرة المدنية بنماذج من الأشخاص المعروفين والمؤثرين، وبنمط من الكتابات اللافتة والمميزة، وبنسق من الأفكار اللامعة والجذابة.

في الزمن الأول ارتبطت هذه الفكرة، من جهة الأشخاص برجلين معروفين هما الشيخ الأزهري رفاعة الطهطاوي (1216-

---

(2) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، عمان: دار الشروق، 1988م، ص 405.

1290هـ/ 1801-1873م)، والوزير خير الدين التونسي (1225-1308هـ/ 1810-1890م)، ومن جهة الكتابات ارتبطت بكتابين هما كتاب **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية** للطهطاوي الصادر سنة 1869م، وكتاب **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** للتونسي الصادر سنة 1867م.

ومن جهة الأفكار تحدّدت في التأكيد على أنّ الشرع الإسلامي لا يمنع ولا يقف عقبة أمام الاقتباس والاستفادة من منجزات المدنيات الأخرى، في إطار ما أطلق عليه الطهطاوي بالمنافع العمومية، أو في إطار ما أطلق عليه التونسي بالتنظيمات الدنيوية.

وفي الزمن الثاني، ارتبطت فكرة المدنية، من جهة الأشخاص بشكل أساسي بالشيخ محمد عبده (1266-1323هـ/ 1849-1905م)، ومن جهة الكتابات بكتابة اللامع (الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية)، ومن جهة الأفكار تحددت في التأكيد على نفي التعارض بين الدين والمدنية.

وفي الزمن الثالث، ارتبطت هذه الفكرة، من جهة الأشخاص ببعض المتأثرين بالشيخ محمد عبده، مثل محمد فريد وجدي (1292-1373هـ/ 1875-1954م) في مصر، والشيخ مصطفى الغلاييني (1303-1364هـ/ 1886-1945م) في لبنان، ومن جهة الكتابات اتصلت بكتاب **المدنية والإسلام** لمحمد فريد وجدي الصادر سنة 1898م، وكتاب **الإسلام روح المدنية** لمصطفى الغلاييني الصادر سنة 1908م، ومن جهة الأفكار تحددت في التأكيد على التلاقي بين الدين والمدنية، وأن مصير تطور المدنية هو الالتقاء بالإسلام بوصفه يمثل ذروة المدنية.

وتتصل بالزمن الثالث أيضاً كتابات أخرى، مثل كتاب الكاتب السوري رفيق العظم (1284-1343هـ/ 1867-1925م)، **البيان في التمدن وأسباب العمران** الصادر سنة 1887م، وكتاب **مدنية الإسلام.. روح التمدن** للشيخ العراقي أحمد الشاهرودي الصادر سنة 1346هـ/ 1925م تقريباً.

- 2 -

الزمن الأول.. الدين والاقتباس من المدنيات الأخرى

في كتابه **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية** أشار الطهطاوي إلى نصّ بحاجة إلى التوقف عنده، لكونه يساعد على الاقتراب من مفهوم التمدّن، ويسهل تقبّله في المجال الفكري الإسلامي.

في هذا النص، حاول الطهطاوي تفكيك مفهوم التمدّن، وتقسيمه إلى أصلين معنوي ومادي، وحسب قوله إنّ (للتمدن أصلين: معنوي، وهو التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب، ويعني التمدّن في الدين والشريعة، وبهذا القسم قوام الملّة المتمدِّنة التي تسعى باسم دينها وجنسها للتميّز عن غيرها. والقسم الثاني تمدن مادي، وهو التقدم في المنافع العمومية)[3].

يكشف هذا النص، عن مستوى النضج الذي وصل إليه

---

(3) رفاعة الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، القاهرة: مطبعة شركة الرغائب، ص 6.

الطهطاوي في تكوين المعرفة بمفهوم التمدن، ويُفهم من هذا التقسيم أن الطهطاوي كان بصدد تحرير وتنقيح هذا المفهوم، وذلك بالإشارة إلى ثلاثة أمور متلازمة، هي:

أولاً: ضرورة عدم الخلط بين الأصل المعنوي والأصل المادي في النظر إلى مفهوم التمدن، ورفع اللبس الناشئ من جرّاء ذلك.

ثانياً: التمايز بين المجالين لتحديد ما يقتبس من الغير وما لا يقتبس، فما يتّصل بالأصل المعنوي لا يمكن أن يقتبس من الغير لصلته بالدين والشريعة، وما يتّصل بالأصل المادي يمكن أن يقتبس من الغير لصلته بالمنافع العمومية.

ثالثاً: أن لا خشية على الأصل المعنوي للأمة، من اقتباس الأصل المادي للتمدن من الأغيار.

والغاية من تفكيك هذا المفهوم، أنّ الطهطاوي وجد ضرورة الاقتباس من التمدّن الذي وصلت إليه أوروبا في ميادين العلوم والصناعات، وبوصفه شيخاً أزهرياً ينتمي إلى المؤسسة الدينية، كان على دراية بما يعترض هذا الموقف من حساسيات وإشكاليات، حاول تبديدها، ورفع ما يحيط بها من هواجس ومخاوف نفسية وذهنية.

ومن الواضح أنّ الذي قاد الطهطاوي إلى هذا الموقف، هي الفرصة التي أتيحت له من الاطّلاع عن قرب على المدنية الأوروبية، وفي أحد أكثر نماذجها ازدهاراً وهي فرنسا، حين أمضى فيها خمس سنوات (1826-1831م)، ملتحقاً بأول بعثة علمية مصرية، مكلّفاً بدور التوجيه الديني، رجع منها بمعرفة واسعة وراسخة، كشف عنها كتابه الشهير **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** الصادر سنة 1834م، إذ جمع ودوّن فيه مشاهداته وانطباعاته عن الحياة العامة هناك، عملاً

بتوصية أستاذه الشيخ حسن العطار (1180-1250هـ/ 1766-1835م)، الذي أوصاه بأنْ يسجِّل كل ما يرى ويسمع ويخبر.

وهو الكتاب الذي اعتبره الدكتور محمد عمارة أنه يمثل أول نافذة أطلّ منها العقل العربي على الحضارة الأوروبية الحديثة.

وبهذه التجربة يكون الطهطاوي، في نظر الدكتور فهمي جدعان قد مثَّل حلقة الاتصال بين مدنية الإسلام ومدنية الغرب، ووعى ما بين هاتين المدنيتين من مفارقات في الأحوال[4].

وهذا الذي دفع الطهطاوي وبحماس كبير، إلى ضرورة الاقتباس من تجربة التمدّن الأوروبية، والتي حدَّدها في نطاق ما أسماه بالمنافع العمومية، التسمية التي بقيت إلى اليوم ترمز وتشير إليه، وتعرف به وبأدبه وخطابه.

وهي من التسميات التي تمسَّك بها الطهطاوي، ولفت النظر إليها، حين حاول ضبطها وتحديدها بقوله: (اعلم أنّ ما عبَّرنا عنه هنا بالمنافع العمومية، يُقال له في اللغة الفرنساوية اندوستريا، يعني التقدّم في البراعة والمهارة، ويعرف بأنه فن به يستولي الإنسان على المادة الأولية التي خلقها الله تعالى لأجله، ممّا لا يمكن أن ينتفع بها على صورتها الأولية، فيجهِّزها بهيئات جديدة، يستدعيها الانتفاع وتدعو إليها الحاجة، كتشغيل الصوف والقطن للّباس وكبيعهما.

فبهذا المعنى يقابل الاندوستريا، وتكون عبارة عن تقديم التجارة والصناعة، وتُطلق بمعنى آخر أعمّ من الأول، فتعرف بأنها

---

(4) فهمي جدعان، **الماضي في الحاضر**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997م، ص 501.

فن الأعمال والحركات المساعدة على تكثير الغنى والثروة، وتحصيل السعادة البشرية، فتعمّ التشغيلات الثلاثة الزراعية والتجارية والصناعية وتقديمها، فتكون مجموع فضائل المنافع العمومية، وكثرة التصرف والتوسيع في دائرتها)[5].

وحتى لا يعترض معترضٌ بالقول إنّ تحصيل هذه المنافع العمومية، التي هي الأصل المادي للتمدُّن، ستكون سبباً للتجرد والانقطاع عن فضائل السلف، يجيب الطهطاوي بالقول (لا ينبغي لأبناء الزمان أن يعتقدوا أنّ زمن الخلف تجرَّد عن فضائل السلف، وأنه لا ينصلح الزمان إذ صار عُرضة للتلف، فهذا من قبيل البهتان. فالفساد لاعتقاد ذلك لا فساد الزمان، كما قال الشاعر:

نعيب زماننا والعيب فينا — وما لزماننا عيب سوانا

ونهجو في الزمان بغير عيب — ولو نطق الزمان بنا هجانا

وإنما حصول مثل هذه الأوهام السفسطائية، ناشئ من فَهم كلام العلماء الراسخين على خلاف المعنى المقصود منه، وأخذه على ظاهره، فليس كلّ مبتدع مذموماً، بل أكثره مستحسن على الخصوص والعموم، فإنّ الله سبحانه وتعالى جرت عادته بطيّ الأشياء في خزائن الأسرار، ليتشبث النوع البشري بعقله وفكره، ويُخرجها من حيّز الخفاء إلى حيز الظهور، حتى تبلغ مبلغ الانتشار والاشتهار، فمخترعات هذه الأعصر المتلقاة عند الرعايا والملوك بالقبول، كلها من أشرف ثمرات العقول، يرثها على التعاقب الآخر عن الأول،

(5) رفاعة الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، مصدر سابق، ص 129.

ويبرزها في قالب أكمل من السابق وأفضل، فهي نفع صرف لرفاهية العباد وعمارة البلاد)[6].

وبهذا الموقف، يكون الطهطاوي قد وثق علاقة الفكر الإسلامي الحديث بمفهوم المدنية، وشكَّل محطة أساسية في دراسة تاريخ تطوّر علاقة الفكر الإسلامي الحديث بهذا المفهوم.

خير الدين التونسي

يتصل بهذا المنحى ويتناغم معه، موقف الوزير خير الدين التونسي الذي شرحه في كتابه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ويُعدّ هذا الكتاب أحد أهم المؤلفات التي شرحت في وقته، ما وصل إليه التمدن الأوروبي من تفوّق وتوسّع، يكاد سيله يجرف ما حوله من شدة تدفقه وتمدّده، الوضع الذي خشي منه التونسي على الأمة الإسلامية من الغرق حسب وصفه، إذا لم تتنبه إلى ضرورة الاقتباس منه في مجال التنظيمات الدنيوية.

وأشار التونسي إلى ذلك، في نصّ استوقف انتباه الدارسين لطبيعة تصويره للتمدن الأوروبي آنذاك، حسب ما سمعه من بعض أعيان أوروبا، ونص كلامه (إنّ التمدن الأوروباوي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلّا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلّا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق)[7].

---

(6) رفاعة الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، مصدر سابق، ص 441.

(7) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2012م، ص 74.

وتوقف الدكتور فهمي جدعان كثيراً أمام هذا النص، ووجد أنه يضعنا حسب رأيه (وجهاً لوجه أمام فهم جديد للتمدُّن والحضارة، فهو يقطع صلتنا تماماً بما ألمع إليه ابن خلدون من رابطة جوهرية بين الحضارة ونهاية العمران، ويقر في أذهاننا أنّ التمدّن قوة متنامية مطَّردة التوسع والسيطرة، والغلبة والعمران والمعارف لا تحمل بالضرورة في طياتها بذور فنائها، ولا يملك الضعيف بإزائها إلا الانحناء والرضوخ، أو طلبها طلباً حثيثاً باعتبارها وسيلة للنجاة من الغرق)[8].

وحين أوضح التونسي الغاية من كتابه، حدَّد هذه الغاية في أمرين مترابطين، ينتهيان إلى مقصد واحد، في الأمر الأول كان ناظراً إلى أسباب التمدن، وضرورة التماس الوسائل الموصلة إلى حُسْن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدُّنها، ومخاطباً به رجال السياسة والعلم، ومنبهاً له بدافع الإغراء، ونص كلامه (أحدهما: إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم، بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة، وترويج سائر الصناعات، ونفي أسباب البطالة. وأساس جميع ذلك حسن الإمارة، المتولد منه الأمن، المتولد منه الأمل، المتولد منه إتقان العمل، المشاهد في الممالك الأوروباوية بالعيان وليس بعده بيان)[9].

---

(8) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، مصدر سابق، ص 394.

(9) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، مصدر سابق، ص 11.

وفي الأمر الثاني كان التونسي ناظراً إلى الشرع، وضرورة عدم التمادي في الإعراض عمّا يحمد من سيرة الغير الموافقة للشرع، ومخاطباً به جمهور المسلمين، ومنبِّهاً له بدافع التحذير، ونصّ كلامه (ثانيهما: تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين، عن تماديهم في الإعراض عمّا يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا، بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر، وتآليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر، حتى إنهم يشددون الإنكار على من يستحسن شيئاً منها، وهذا على إطلاقه خطأ محض)[10].

لا شكّ أن هذا الموقف، يضع كتاب التونسي في صلب تطور العلاقة بين الإسلام والمدنية، فهو يشرح كيف واجه الفكر الإسلامي آنذاك إشكالية التمدُّن، ويوضح تباين اتجاهات النظر حول هذه الإشكالية بين رجال السياسة والعلم وجمهور المسلمين، الذين خاطبهم التونسي، لافتاً النظر إلى موقف أولئك الذين مانعوا وهجروا الاقتباس من غير المسلمين، وساعياً لإصلاح ومعالجة هذا الموقف، بالتنبيه على أنّ الاقتباس من التمدُّن الأوروبي إنما يتحدَّد في إطار ما أطلق عليه بالتنظيمات الدنيوية، قاصداً من هذه التسمية أنّ الاقتباسات هذه لها علاقة بالمجال الدنيوي، الذي لا يؤثر على المجال الديني.

ويشابه هذا الموقف من التونسي، ما أشار إليه الطهطاوي حين

---

(10) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، مصدر سابق، ص 11.

قسَّم التمدّن إلى أصلين معنوي ومادي، معتبراً أن التمدّن المادي الذي يدعو إلى تحصيله من التمدن الأوروبي، إنما يتصل بالمنافع العمومية، الذي لا يؤثر على الأصل المعنوي لتمدن الأمة.

وفي إطار التنظيمات الدنيوية، يرى التونسي (أن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع منه ما أُخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا)[11].

وتمسكاً بموقفه، دافع التونسي عن فكرة التنظيمات، مناقِشاً مزاعم المعترضين على هذه الفكرة، محدِّداً اعتراضاتهم في شبهات أربع، مستندين فيها إلى أنّ هذه التنظيمات لا تناسب حال الأمة الإسلامية، وحسب كلامه يرى بعض المجازفين (أنّ تلك التنظيمات لا تناسب حال الأمة الإسلامية، مستنداً في ذلك إلى أربع شُبَهٍ:

الأولى: أنّ الشريعة منافية لها.

الثانية: أنها من وضع الشيء في غير محلّه لعدم قابلية الأمة لتمدّناتها.

الثالثة: أنها تفضي غالباً إلى إضاعة الحقوق بما تقتضيه من التطويل في فصل النوازل، كما يشاهد ذلك في سائر الخطط القانونية.

الرابعة: أنها تستدعي المزيد من الضرائب، بما تستلزمه من كثرة الوظائف لإدارتها المتنوعة)[12].

---

(11) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، مصدر سابق، ص 6.

(12) خير الدين التونسي، المصدر نفسه، ص 65.

أمام هذه الشبهات يرى التونسي أنّ الشبهة الأولى يكفي في ردّها ما ثبت أنّ الشريعة تقتضي التنظيمات، وعلى فرض أن يوجد في التنظيمات بعد تأسيسها وتهذيبها من رجال العلم والسياسة شيء لا مسوّغ له، فلا مانع من تبديله، ولا يكون سبباً في ترك تأسيس التنظيمات من أصله.

أما الشبهة الثانية، فجوابها عند التونسي أنّ عامة غيرنا، الذين بلغوا بالتنظيمات غاية التمدّن، كانوا في مبدأ الأمر أسوأ حالاً من عامتنا، وإن كنا نسلّم أن معارفنا الدنيوية الآن أقل ممّا أنتجته التنظيمات لبعض الأمم الأوروباوية، لكن عند التأمل يثبت عندنا أنّ الأمة الإسلامية بمقتضى ما شهد به المنصفون من رجحان عقول أواسط عامتها على عقول غيرها من الأمم، تقتدر أن تكسب بما بقي لها من تمدّنها الأصلي.

وأما الشبهة الثالثة: فجوابها أنّ التطويل الذي يمكن عروضه في فصل النوازل يرجع إلى قسمين، لأنه إما أن يكون ناشئاً عن صعوبة تصوّر النازلة وتعيين ما ينطبق عليها من النصوص المتجاذبة لها، أو يكون ناشئاً عن قصور المتوظفين أو تقصيرهم.

وأما الشبهة الرابعة: وهي اقتضاء التنظيمات لمزيد الضرائب، فإنّ حالة الاستبداد هي التي تقتضي كثرة الضرائب[13].

من هنا يتكشّف لنا مدى التلاقي الكبير بين الطهطاوي والتونسي في موقفهما من مسألة العلاقة بين الدين والمدنية، ومن جهة التأكيد

---

(13) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، مصدر سابق، ص 65.

على أن الشرع لا يمنع من تحصيل واقتباس أسباب التمدن من الأمم المتمدنة، مثل الممالك الأوروبية في إطار ما أسماه الطهطاوي بالمنافع العمومية، وما أسماه التونسي بالتنظيمات الدنيوية.

إلى جانب هذا التلاقي، هناك بعض المفارقات أشار إليها بعض الباحثين المعاصرين، مثل ألبرت حوراني الذي اعتبر أن الطهطاوي جعل من الأمة القومية محور تفكيره الخاص، في حين جعل التونسي الأمة الإسلامية هي محور تفكيره، وبذلك أصبح التونسي في نظر حوراني بعيداً عن روح القومية الحديثة التي تعتبر كل أمة فريدة بحدّ ذاتها[14].

وأشار إلى هذه المفارقة كذلك، علي المحافظة في كتابه **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**.

ومن هذه المفارقات أيضاً، ما أشار إليه فهمي جدعان الذي اعتبر أنّ موقف التونسي كان أكثر نضجاً من موقف الطهطاوي، وأقرب إلى المحيط العربي الإسلامي الذي تمثّله ابن خلدون، وأكثر عزماً إزاء سيطرة الثقافة الأجنبية واعتباراتها الفلسفية والأخلاقية[15].

هذا عن الزمن الأول، وكيف تبلورت وتحدَّدت فيه صورة العلاقة بين الإسلام والمدنية، وكيف واجه الفكر الإسلامي الحديث إشكالية التمدن.

---

(14) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة: كريم عزقول، بيروت: دار نوفل، 1997م، ص 98.

(15) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، مصدر سابق، ص 123.

– 3 –

الزمن الثاني.. نفي التعارض بين الدين والمدنية

في هذا الطور، تغيرت طبيعة إشكالية العلاقة بين الدين والمدنية، وتحدَّدت هذه الإشكالية في اتجاهين متصلين، هما:

الاتجاه الأول: يرى عدم التقاء الدين والمدنية وتنافرهما، وأثار هذه الإشكالية بعض المفكرين والسياسيين الأوروبيين آنذاك، مثل الإنجليزي كرومر، والفرنسي هانوتو وغيرهما، الذين تحدثوا ونشروا كتابات ومقالات تشير إلى أن الدين يمثل عقبة في طريق التحاق المجتمعات الإسلامية بالمدنية.

الاتجاه الثاني: يرى أنّ طريق التمدُّن هو في محاكاة الأوروبيين، وأثار هذه الإشكالية بعض الكتّاب والمثقفين من مصر وسورية ولبنان الذين نشروا كتابات ومقالات في هذا المنحى.

وانبرى لمواجهة هذه الإشكالية المزدوجة الشيخ محمد عبده، وبالذات بعد عودته من منفاه إلى مصر سنة 1888م، وهي الفترة التي أظهر فيها الشيخ محمد عبده شخصيته المستقلة عن أستاذه السيد جمال الدين الأفغاني، وتحدَّدت فيها اتجاهاته وخياراته الفكرية والإصلاحية الثابتة والنهائية.

وفي هذه الفترة كذلك، تجلَّت بصورة أكبر مسألة الدين والمدنية في تفكير الشيخ عبده وخطابه، واستحوذت على اهتمامه أكثر من أيّ وقت مضى، وأخذ يُعرف بها عند الباحثين، الذين بدورهم توقفوا عندها باهتمام، كاشفين عنها، وشارحين لها.

وفي هذا الشأن يرى ألبرت حوراني، أحد المؤرخين لعصر

النهضة في المجال العربي، أن تفكير محمد عبده انطوى حسب قوله (على توتر دائم بين أمرين، لا يمكن فهم أحدهما فهماً تاماً إلّا بالاستناد إلى الآخر، لكن لكل منهما مطلباً خاصاً به لا مفرّ منه، الإسلام الذي يذهب إلى أنه يعبِّر عن مشيئة الله في باب قواعد سلوك الإنسان في المجتمع، وحركة المدنية الحديثة التي لا مردّ لها، المنطلقة من أوروبا، والآخذة الآن في الانتشار عالمياً، والتي تفرض على الإنسان بطبيعة مؤسساتها تصرفاً معيّناً.

وكان هدف محمد عبده أن يبرهن، بشرحه ما هو الإسلام الحقيقي، إنّ المطلبين غير متناقضين، وقد أراد أن يثبت ذلك لا مبدئياً فحسب، بل عملياً أيضاً، بتحليل دقيق لتعاليم الإسلام في الخلفية الاجتماعية، إلا أنه لم يعتقد يوماً أنّ بين الاثنين توافقاً مطلقاً، أي أنّ الإسلام يرضى عن كلّ ما يرضى عنه العالم الحديث)[16].

ووجد بعض الباحثين والمؤرخين في هذه القضية عند الشيخ عبده، مدخلاً لمعرفة كيف تتشكّل أنماط العلاقة بين الدين والروح العصرية، ومدى إمكانية تكوين مصالحة بين الأفكار الإسلامية والمدنية الأوروبية الحديثة، وفي هذا النطاق جاءت محاولة تشارلز آدمز في كتابه **الإسلام والتجديد في مصر** الصادر سنة 1933م، ومحاولة هاملتون جيب في كتابه **الاتجاهات الحديثة في الإسلام** الصادر سنة 1947م، وهكذا محاولة ألبرت حوراني في كتابه **الفكر العربي في عصر النهضة** الصادر سنة 1962م.

---

(16) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، مصدر سابق، ص 169.

وهذا ما يفسِّر اهتمام الغربيين بأفكار الشيخ محمد عبده، في محاولة منهم لربط (المجتمعات الإسلامية بالمدنية الأوروبية، وإزالة التوترات التي قد تنشأ نتيجة الاحتكاك بين مسلتزمات الهوية عند المسلمين، ومستلزمات الحداثة عند الأوروبيين، وتحييد الدين من أن يكون مصدراً للمقاومة والممانعة، والتحصُّن أمام تقدُّم ونفوذ وهيمنة الأفكار الأوروبية في هذه المجتمعات المستعصية دوماً أمام محاولات الاستلاب والاختراق)[17].

ولا شك أنّ هذه محاولات توظيفية، تستند إلى مقوْلات أراد منها الشيخ عبده تأكيد دور الدين في مواكبة تطورات الحياة، وإثبات قدرته على الاستجابة لمتطلبات العصر، ومقتضيات المدنية.

وقد شرح الشيخ عبده موقفه تجاه مسألة الدين والمدنية، في كتابه الذي خصَّصه لهذه المهمّة، وكشف عنه عنوانه اللافت **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، الذي يُعد أحد أهمّ مؤلفاته، إنْ لم يكن أهمها على الإطلاق.

وعند النظر في هذا الموقف للشيخ عبده، يمكن تحديده في ثلاثة عناصر أساسية، هي:

أولاً: التأكيد على أنّ الدين في روحه وجوهره لا يتعارض أو يتصادم مطلقاً مع المدنية في روحها وجوهرها، وكما أنّ الدين يتناغم مع المدنية، فإنّ المدنية تتناغم مع الدين أيضاً، والإسلام حسب قوله (لن يقف عثرة في سبيل المدنية أبداً، لكنه سيهذِّبها

---

(17) زكي الميلاد، **من التراث إلى الاجتهاد الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد**، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004م، ص 88.

وينقّيها من أوضارها، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهلها)[18].

ثانياً: نقد وجهات النظر التي تُصور أن الدين من معوقات التقدم والتمدُّن لأنه يحدّ من تطور العلم وتقدُّمه، وحسب رأيه فإن (المسلمين إذا تهذبت أخلاقهم بالدين سابقوا الأوروبيين في اكتساب العلوم وتحصيل المعارف، ولحقوا بهم في التمدن)[19].

ويضيف في مكان آخر، أنّ المسلمين (ما عادوا العلم ولا العلم عاداهم إلّا من يوم انحرافهم عن دينهم، وأخذهم في الصدّ عن علمه، فكلما بعُدَ عنهم علم الدين بَعُدَ عنهم علم الدنيا وحرموا ثمار العقل، وكانوا كلما توسعوا في العلوم الدينية، توسعوا في العلوم الكونية.

وأما غيرهم، فكلما اتصلوا بالدين وجدّوا في المحافظة عليه، أنكرهم العلم وتجهمهم واكفهر وجهه للقائهم، وكلما بعدوا عن الدين سالَمَهُم العلم وبشَّ في وجوههم. ولذلك يصرخون بأن العلم من ثمار العقل، والعقل لا يصحّ أن يكون له في الدين عمل، ولا أن يظهر منه فيه أثر، والدين من وجدانات القلب، ولا علاقة بين ما يجد القلب وما يكسب العقل، فالفصل تام بين العقل والدين، ولا سبيل إلى الجمع بينهما، سامحهم الله فيما يسمونه تسامحاً مع العلم، وهم يصرحون بأنه عدوه الذي يستحيل أن يكون بينه وبينه سلم)[20].

(18) محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، دراسة وتحقيق: عاطف العراقي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م، ص 181.
(19) محمد عبده، المصدر نفسه، ص 121.
(20) محمد عبده، المصدر نفسه، ص 194.

ثالثاً: نقد مَن يصفهم أرباب الأفكار الذين اندفعوا إلى محاكاة الأوروبيين في مظاهر مدنيّتهم، وحسب قوله (إن أرباب الأفكار من الذين يرومون أن تكون بلادنا كبلاد أوروبا، لا ينجحون في مقاصدهم، ويضرّون أنفسهم بذهاب أتعابهم أدراج الرياح، ويضرون البلاد بجعل المشروعات فيها على غير أساس صحيح، فلا يمرّ زمن قريب إلّا وقد بطُلَ المشروع ورجع الأمر إلى أسوء ممّا كان... ومن المحقّق أنّ بعض المصريين قد اندفعوا إلى محاكاة الأوروبيين في مظاهر مدنيَّتهم وأعراضها فحسب، كمظاهر الأبهة والترف، دون أن يسألوا أنفسهم عن جوهر تلك المدنية وروحها.. ألا وهو قداسة القانون الأخلاقي، والشعور بالحقوق الطبيعية، وأداء الواجبات الاجتماعية)[21].

ويلتقي هذا الموقف من الشيخ عبده ويتعاضد مع موقف سلفَيْه الطهطاوي والتونسي، معه أنه لم يأتِ على ذكرهما، ولكنه يفترق عنهما في اتّصال موقفه بالمجال الفكري بوصفه مفكراً وداعياً إلى الإصلاح الفكري والثقافي، في حين يتّصل موقفا الطهطاوي والتونسي بالمجال السياسي، بوصفهما كانا على علاقة بالسلطة في عصريهما، وداعِيَين لإصلاح السلطة والدولة وتعضيد قوتهما.

(21) محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده**، ج 2، ص 122.

– 4 –

الزمن الثالث.. المدنية والاقتراب من الإسلام

هذا الطور جاء متأثراً من جهة، ومتمّماً من جهة أخرى للطور السابق، لأنه ارتبط ببعض تلامذة الشيخ محمد عبده والمتأثرين بمدرسته الفكرية، والمنتظمين في مسلكه الفكري.

وهو الطور الذي جدَّد علاقة الفكر الإسلامي بمسألة المدنية، وعُرِف بها خلال العقود الأولى من القرن العشرين، ولولا هذا الجهد لكانت مسألة المدنية في المجال العربي تتحدَّد زمنياً بصورة أساسية مع نهاية القرن التاسع عشر، ومع وفاة الشيخ محمد عبده.

وتغيَّرت في هذا الطور كذلك، طبيعة إشكالية العلاقة بين الإسلام والمدنية، وتحددت في إطار الدفاع عن أنّ الدين يمثِّل ذروة المدنية، والتأكيد على أنّ الإسلام هو روح المدنية، والتبشير بأن مآلات المدنية الاقتراب من الدين.

ومن الذين تبنوا هذا الموقف وعرفوا به، محمد فريد وجدي في مصر، ومصطفى الغلاييني في لبنان، وسوف نبدأ أولاً بشرح موقف محمد فريد وجدي، ومن ثم موقف مصطفى الغلاييني.

حين أشار ألبرت حوراني إلى محمد فريد وجدي في كتابه **الفكر العربي في عصر النهضة**، اعتبره وسائر الكُتاب المنتمين إلى مدرسة محمد عبده، أنهم حسب قوله (اهتموا بأمرين خطيرين ومستقلين: الإسلام بحقائقه وشرائعه الموصى بها من الله، والمدنية بقوانينها المكتشَفة بفضل علم الاجتماع)[22].

---

(22) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، مصدر سابق، ص 170.

ومن جهة أخرى، يرى فهمي جدعان أنّ محمد فريد وجدي انطلق في أعماله الفكرية من الاعتقاد بأنّ الإسلام روح المدنية الحقيقية، لذا كان كتابه الأساسي **المدنية والإسلام** الذي حاول فيه تطبيق الديانة الإسلامية على نواميس المدنية، وأبعد من ذلك إذ يرى أن لا مدنية إلا بالإسلام، وكلّ ما نقرؤه من قواعد المدنية العصرية، ليس بالنسبة إلى قواعد الديانة الإسلامية إلا كشعاع من شمس أو قطرة من بحر[23].

والفكرة التي ينطلق منها محمد فريد وجدي في موقفه من مسألة الدين والمدنية، هي (أنّ كلّ ترق يحصل في العالم، وكل خطوة تخطوها العقول في سبيل الكمال ليس إلّا تقرباً إلى الإسلام)[24].

وحين تساءل هل يمكن أن تتفق المدنية والدين؟ وهل تطبيق المدنية ينافي الدين؟

أجاب فريد وجدي بقوله: (إن الإسلام فتح باب الارتقاء الروحي ووسع مداه، كما فتح باب الارتقاء المادي، فلم يحرم علماً نافعاً، ولم يضع للعلوم حدوداً. أنا لا أكتفي بأن أقول بأن المدنية والدين يجب أن يتفقا، بل أعلن على رؤوس الأشهاد أنّ الدين هو ذروة المدنية، وليس معنى هذا أنّ كلّ مدنية قائمة دين، وأن كل دين قائم مدنية، ولكن معناه أن المدنية التي تستحقّ هذا الاسم بنزاهة أصولها، هي غرض دين الحق الخالص.

إنّ المثل الأعلى لمدنية فاضلة، إن لم تصِل إليها الإنسانية إلى

---

(23) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، مصدر سابق، ص 406.

(24) محمد فريد وجدي، **المدنية والإسلام**، **القاهرة**، مصدر سابق، ص 122.

اليوم، فتصل إليها لا محالة تحت تأثير التطورات الأدبية التي لا تفتأ تطرأ عليها.

قد يقول قائل: أنى هذا والعالم يزداد كلّ يوم إيغالاً في حمأة المقاذر والإسفاف، نقول: هذا صحيح، ولكن تدهوره هذا يصحبه شعور قوي بالتقزّز ممّا هو فيه، يدلّ على ذلك القلق الذي يساوره في كل حركة من حركاته، وروح السخط المستولية عليه حتى وهو في معمعان لذاته، وهذا أمر طبيعي كائن، كل ما فيه تدعوه للتكمّل، وتهيئة لخلافة الله في أرضه، وهو دور من أدوار الحياة ينتهي أمده، ثم يحلّ محله دور جديد فيلبث حتى ينقضي عهده، ثم يخلفه غيره، وهلم جراً، حتى تطهر الفطرة البشرية من أقذائها، وإذ ذاك تسير إلى الكمال قدماً، وفي أثناء هذه الانقلابات لا يزال الإسلام مثلاً أعلى للمدنية تتقرب الإنسانية منه يسيراً يسيراً حتى تبلغه)[25].

هذه الفكرة، هي من أكثر الأفكار التي عمل فريد وجدي على تأكيدها وتثبيتها وإشاعتها، ومن هذه الجهة يعدّ فريد وجدي أحد أكثر المفكرين المسلمين دفاعاً عن علاقة الدين بالمدنية.

والملاحَظ بصورة عامة على هذا الموقف أنه محكوم بذهنية الرغبة، وتتغلب فيه الرغبة على الواقع، بشكل يكاد يغيب فيه الواقع بقوانينه وموازينه الموضوعية والتاريخية، ويمكن وصفه بأنه موقف لا زمني ولا تاريخي، بمعنى أنه موقف لا يُعرف له زمن، من ناحية الحصول والتحقق الفعلي، وليست له حدود زمنية، ومن جهة كونه

---

(25) محمد فريد وجدي، **المستقبل للإسلام**، بيروت: دار الكاتب العربي، بدون ذكر التاريخ، ص 125-126.

موقفاً لا تاريخي، بمعنى أن حركة التاريخ تحكمها السُّنن والقوانين وليس الرغبات والتمنيات.

وفي وقتٍ لاحق، وجد فهمي جدعان أن فريد وجدي أحدث تجدداً في موقفه، وحسب قوله (وقد عاد فريد وجدي فيما بعد إلى بعض أفكاره هذه، وأجرى عليها بعض التطويرات والتحديدات المتصلة خاصة بموقف المسلمين من التمدن الغربي. ونحن نجد أنه في هذه المرة، أي بعد ربع قرن تقريباً، قد منح المدنية الغربية وضعاً خاصاً، طالب المسلمين بموجبه بأن يأخذوا بما هو جوهري فيها، ويدمجوه بقيمهم الفكرية والمدنية، أي بأن لا يغلوا في نبذهم للحضارة الغربية)[26].

واستند جدعان في تغير هذا الموقف، إلى نصِّ أشار إليه فريد وجدي في موسوعته **دائرة معارف القرن الرابع عشر**، ويكشف هذا النص عند فحصه والتأمل فيه، عن ثلاثة مواقف متغيرة هي:

أولاً: موقف من تلاشي وزوال المدنية الغربية

في هذا الشأن يرى وجدي (أن هذه المدنية حافلة بعيوب جوهرية يمكن أن تنقلب إلى أمراض عضوية، إلّا أنّ هذا لا يعني أنه محكوم على هذه المدنية أن تنحلّ وتتلاشى، ذلك أن في هذه المدنية من عوامل المقاومة ما يمكِّنها من التغلب على هذه الأمراض، وما يقوم به فلاسفة الغرب ومُصلحوه من نقد تقويمي لهذه الحضارة، ومن نشاطات علمية جديدة. . . كلّ ذلك يعدّل من الحالة الإلحادية

(26) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، مصدر سابق، ص 409.

التي تأدّى إليها الغرب بغلوّ العلم الطبيعي والقائمين عليه، ويدعم الاعتقاد بأنّ العلم الروحي التجريبي، سيُعيد إلى الإنسان جملة الفضائل الأخلاقية والروحية التي فقدها تحت تأثير العلم المادي).

ثانياً: موقف من البديل عن مدنية الغرب

يرى وجدي أننا لا نرى فيما بين أيدينا من حالات الأمم، مدنية تصلح لمنازعة المدنية الأوروبية الوجود، والذين يحقرون هذه المدنية ويحكمون عليها بالزوال، ويأملون أن تقوم على أنقاضها مدنية تُعيد لهم عصراً من عصور التاريخ، فإنهم لا يعبِّرون إلّا عن أماني لا يمكن أن تتحقق، لأنه لا يمكن أن تخلف مدنية، مدنية أخرى إلّا إذا كانتا موجودتين معاً وتنازعتا العالم في ميدان واحد، لا أن تكون إحداهما قائمة زاهرة، والأخرى في بطون الكتب أو في غيابات المخيلات.

ثالثاً: موقف من التفاعل وإصلاح المدنية

إذ يرى وجدي أنّ الأَولى بمسلمي الشرق السعي إلى تكميل هذه المدنية، فإنها محصول جهود لا تُحصى، لآبائهم منها حظّ وفير، بل لا يزال لهم فيها آثار مطبوعة بطابعهم، فإنّ العلوم التي قام على أصولها صرحها الفخم، تنتهي في حلقة من سلسلة نسبها إلى المسلمين في إبان دولتهم[27].

---

(27) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مصدر سابق، ص 410.

مصطفى الغلاييني

تناغماً مع المنحى الذي سلكه محمد فريد وجدي، وتواصلاً معه في الدفاع عن علاقة الدين بالمدنية، جاء موقف الشيخ مصطفى الغلاييني، الذي شرحه في كتابه **الإسلام روح المدنية**، ورجع له مرة أخرى في مقالة له بعنوان **الدين والمدنية** نشرها سنة 1910م في مجلة **النبراس**، التي أصدرها في بيروت.

ينطلق الغلاييني في موقفه، من الإشكاليات التي أثيرت في عصره، وتحديداً من بعض الأوروبيين مثل اللورد كرومر المندوب البريطاني في مصر، ومن بعض المقلّدين لهم حسب قول الغلاييني، وتطرق إلى هذه الإشكاليات في معرض الردّ عليها.

من هذه الإشكاليات التي جاءت على لسان كرومر في كتابه **مصر الحديثة**، وأشار إليها الغلاييني في كتابه **الإسلام روح المنية**، قول كرومر (إن الإسلام دين منافٍ للمدنية، ولم يكن صالحاً إلا للبيئة والزمان اللذين وجد فيهما، وأن المسلمين لا يمكنهم أن يرقوا في سلم الحضارة والتمدّن إلا بعد أن يتركوا دينهم وينبذوا القرآن وأوامره ظهرياً، لأنه يأمرهم بالخمول والتعصب، ويبث فيهم روح البغض لمن يخالفهم والشقاق وحبّ الانتقام، ولأنه أتى بما يناقض مدنية هذا العصر من حيث المرأة والرقيق. .)[28].

وعلى لسان المقلدين لهم، أشار الغلاييني إلى قول هؤلاء إن (الدين والمدنية ضدان، وإن من تمسك بأصول الدين فقد بَعُدَ عن

---

(28) مصطفى الغلاييني، **الإسلام روح المدينة**، بيروت: المكتبة الأهلية، 1930م، ص 8.

التمدن، لأن الدين عقبة في سبيل ترقي الأمم، فأية أمة تريد النهوض إلى المجد والارتفاع إلى العلى، فعليها ترك الدين السماوي والتمسك بدين المدنية الحديثة، وأقرب دليل هي فرانسة، تلك الدولة التي لم تبلغ ما بلغته إلّا بعد أن نبذت الدين ظهرياً، ونفت رجاله من بلادها)[29].

أمام هذه الإشكاليات ورداً عليها، طرح الغلاييني جملة من الأفكار والتصورات التي تشرح طبيعة موقفه في العلاقة بين الدين والمدنية، ومن أبرز هذه الأفكار والتصورات، ما يأتي:

أولاً: إن أصول الدين ومبادئه السامية، هي أصول المدنية الصحيحة ومصادرها العذبة، فما من تقدُّم يُرى، ولا من تمدُّن يُشاهد، إلّا وترى لهما آثاراً في الأصول الدينية، يعرفها مَن يعرفها، ويجهلها من يجهلها.

ثانياً: لنفرض أنّ الدين لا يأمر بشيء من المدنية، فهل فيه ما يخالفها ويناقضها؟ إن جوابَ مَن عرف الدين الإسلامي حقيقة هو بطبيعة الحال: كلا. أما القول إنّ فرنسا ترقّت بعد أن تركت الدين الذي كان حاجزاً دون ترقيها، فليس عليه أثارة من العلم والنقد الصحيح، فهذه إنكلترا متدينة، وهذه ألمانيا متدينة، فهل هما متأخرتان أم هما قد بلغتا أشواطاً من التقدم والرقي لم تبلغها فرنسا، تلك الدولة التي لا دين لها؟ وإن كان ترك الدين هو السبب الوحيد للترقي، فلِمَ نرى فرنسا متأخرة عن الدول المتدينة[30]؟!

---

(29) مصطفى الغلاييني، الدين والمدنية، مجلة النبراس، بيروت، المجلد الثاني، الجزء السادس، 1910م، ص 203.

(30) مصطفى الغلاييني، المصدر نفسه، ص 204.

ثالثاً: إن الإسلام دين يرافق العقل جنباً إلى جنب، ويمشي مع المدنية في طريق واحدة، ويصافح الإنسانية يداً بيد، فهو من ناحية قد رفع منار الحقيقة على ذروة لا تنال، ومن ناحية ثانية قد نهض بالإنسانية وأقام بناءها على أساس من العدل والمساواة والأخلاق والتربية والسياسة المثلى، ممّا يصلح لكلّ زمان ومكان وكل أمة. ولقد خلَّص هذا الدين الإنسانية من عقيدة الشرك وتكثير الأرباب، وأزال عنها برقع الخرافات المضلّلة، وكسر عن عقول البشر قيود الأوهام، ونجاهم من فساد الأخلاق[31].

رابعاً: إن أوروبا تدين برقيّها وتمدُّنها لما اكتسبته من تآليف علماء الإسلام وآرائهم، التي اقتبسها الأوروبيون بعد الحروب الصليبية، فأفادوا ممّا فيها من علوم وفنون واكتشافات وتجارب، أصلحوا بعض ما فيها من الخطأ، وطوَّروا باقيها على نحوٍ ولّد المدنية الحديثة.

خامساً: إن الطابع التمديني في الإسلام، يتجلى بصورة خاصة في التصور الراقي للتوحيد الإسلامي، وفي الإشارات القرآنية إلى المسائل العمرانية والكونية، وفي تأكيده لمبادئ العدل والمساواة بين الأفراد، وفي نظامه الأخلاقي والسياسي الضامن لسعادة الجماعة والفرد[32].

هذا عن الزمن الثالث، وأبرز ما تبلور فيه من نصوص ومواقف وكتابات تتصل وعلاقة الدين والمدنية.

---

(31) مصطفى الغلاييني، **الإسلام روح المدنية**، مصدر سابق، ص 10.

(32) مصطفى الغلاييني، المصدر نفسه، ص 27.

هذه لعلها هي الفترة الرئيسة التي ظهرت فيها وتحدَّدت مسألة العلاقة بين الإسلام والمدنية، وكيف أنها مثلت هماً حقيقياً في ساحة الفكر الإسلامي الحديث، الذي ظلّ يتابعها في ثلاثة أزمنة متلاحقة، وبصور وأنماط من المعالجات والتقويمات الجدلية والنقدية.

– 5 –

فكرة المدنية.. وكيف حصل التراجع؟

ما بعد تلك الفترة تغيّرت صورة العلاقة بين الإسلام والمدنية في ساحة الفكر الإسلامي، وتراجع الاهتمام بهذه المسألة، ولم تعُد تمثِّل هماً حقيقياً، أو تراكماً متصلاً كما حصل في الفترة الماضية، والأكثر أهمية في ذلك، أنه لم يعُد يرتبط بهذه المسألة رجال مفكرون ومصلحون من أمثال الطهطاوي والتونسي ومحمد عبده ومحمد فريد وجدي.

ولعلّ الاستثناء الوحيد في هذا الشأن، هو ما مثَّله مالك بن نبي الذي اعتنى بفكرة الحضارة، وأعاد لها الاهتمام، وقدَّم عنها أجود تحليل في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، ومعه تحوّل الاهتمام الجاد من فكرة المدنية إلى فكرة الحضارة، ويُعد هذا التغير من التغيرات الفكرية المهمة التي يمكن أن يؤرخ لها في المجال الفكري الإسلامي المعاصر.

والسؤال الجوهري الذي بحاجة إلى توقف ونظر، ما هو تفسير وتحليل هذا التراجع الحاصل في العلاقة بفكرة المدنية في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر؟

في هذا النطاق، هناك نظرية أشار إليها بعض الباحثين

المعاصرين من الممكن الاستناد إليها في تفسير هذا التراجع، وتُعرف هذه النظرية بنظرية القطيعة بين مرحَلتَي الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر.

كشف عن هذه القطيعة ما ظهر بين هاتين المرحلتين من مفارقات معرفية كبيرة، أكّدتها المقارنات والمقاربات الفكرية والثقافية، التي أظهرت أنّ الفكر الإسلامي في مرحلته الحديثة الممتدة من النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى عشرينيات القرن العشرين، كان على درجة من التميُّز والتقدم، يفوق ما كان عليه في مرحلته المعاصرة.

وهذا ما تنبّه إليه بعض الباحثين والمفكرين، الذين اعتنوا بدراسة الفكر الإسلامي في مرحلتيه الحديثة والمعاصرة، ومن هؤلاء الدكتور رضوان السيد الذي حاول في العديد من كتاباته أن يلفت النظر لوجود هذه القطيعة والتأكيد عليها.

وتتحدَّد هذه القطيعة حسب رأي الدكتور السيد، في أن الإشكالية الرئيسة للفكر الإسلامي الحديث كانت إشكالية النهوض والتقدّم، بينما الفكر الإسلامي المعاصر إشكاليته الأساسية هي الهوية ومقتضياتها وأساليب حفظها، وبتأثير هذه القطيعة أصبح الغالب على الحقبة المعاصرة في التفكير الإسلامي هو حالة النكوصية[33].

تستدعي هذه النظرية، البحث عن أمرين:

---

(33) رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر مراجعات ومتابعات**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1997م، ص 7.

الأمر الأول: البحث عن منابع التقدّم والتميّز في الفكر الإسلامي ومرحلته الحديثة.

الأمر الثاني: البحث عن عوامل وأسباب القطيعة التي قطعت الفكر الإسلامي المعاصر عن مرحلته الحديثة.

بشأن الأمر الأول: بين الباحثين والمفكرين العرب المعاصرين، هناك نقاش حول منابع فكرة التقدُّم التي عُرف بها الفكر الإسلامي الحديث، وهي الفكرة التي عزَّزت الاهتمام بمسألة المدنية. فهناك من يرى أن الثقافة الأوروبية هي منبع هذه الفكرة، واكتسبها الفكر الإسلامي الحديث بعد اتصاله بهذه الثقافة، وتحديداً حين وصلت حملة نابليون على مصر سنة 1798م، وتعمَّقت بعد رحلة الطهطاوي إلى فرنسا سنة 1826م.

وهناك مَن يخطئ هذا الرأي، كالدكتور فهمي جدعان أحد أكثر المفكرين العرب المعاصرين عناية بدراسة فكرة التقدم في المجال العربي الحديث، كما كشف عن ذلك كتابه الشهير **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** الصادر سنة 1979م.

وحسب رأي جدعان (وخلافاً لما درج عليه الدارسون المحدثون، أذهب إلى الزعم أن مفهوم التقدم عند مفكري النهضة العرب، لم ينتقل إليهم ابتداء من فلاسفة عصر التنوير الأوروبيين من أمثال فولتير وكوندورسيه ومونتسكيو وغيرهم، وإنما جاءهم من مصدرين أساسيين لم تكن أفكار التنويريين إلّا رافداً تالياً لهما.

أما المصدر الأول: فهو وعيهم للهوّة التي باتت تفصل عالم العرب والشرق والإسلام عن عالم الغرب، الذي لاحظوا أنه يحثّ الخطى بثبات واطّراد في طريق الرقيّ والتقدّم والتمدُّن.

وأما المصدر الثاني: فهو قراءتهم لـ «**مقدمة ابن خلدون**»، التي تحتل فيها مشكلة أفول العمران، أي التقهقر الحضاري، المرتبة الأولى. وبين قراءتهم لابن خلدون ووعيهم لحالة التدني أو التقهقر، لم يكن بدٌّ من أن تجد آراء فلاسفة التنوير بعض الرجع والصدى)[34].

وما يعزِّز رأي الدكتور جدعان، في الجانب الذي يتصل بالعلاقة بمقدمة ابن خلدون بوصفها منبعاً لفكرة التقدّم، أن مفكري عصر الإصلاح الإسلامي هم أول مَن تعرَّف على هذه المقدمة، واكتشفوا ما لها من أهمية وقيمة فكرية وإصلاحية.

فرفاعة الطهطاوي في نظر الدكتور جدعان، هو أول مفكري عصر النهضة العربية الذين اكتشفوا ابن خلدون وتابعوه في إشكاليته، وشجع في منتصف القرن التاسع عشر مطبعة الحكومة في بولاق على نشر مقدمته[35].

وأما خير الدين التونسي، فقد بدا عند ألبرت حوراني أنه وضع كتابه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، في زمنه (وهو على شيء من الاعتقاد بأنه يفعل للعصر الحديث ما فعله ابن خلدون لعصر أسبق، فالمؤلفان التونسيان، وضعا كتابيهما في فترة عزلة عن الحياة السياسية، وعالجا فيهما كل على طريقته، قضية نشوء الدول وسقوطها، وقد قسَّم كل منهما كتابه إلى مقدِّمة لعرض المبادئ العامة وإلى عدة أجزاء. إلّا أن التشابه يقف عند هذا الحد، ففيما

---

(34) فهمي جدعان، **الماضي في الحاضر**، مصدر سابق، ص 471.

(35) فهمي جدعان، المصدر نفسه، ص 501.

يُعنى كتاب ابن خلدون في معظمه بتاريخ الدول الإسلامية، يُعنى كتاب خير الدين في معظمه أيضاً بتاريخ الدول الأوروبية وتركيبها السياسي وقوتها العسكرية)[36].

وهكذا الشيخ محمد عبده الذي التفت هو الآخر إلى مقدمة ابن خلدون في عصره، وطالب بإدخالها في المنهج الدراسي بالأزهر، وكان متحمساً لهذا الأمر في سياق تفكيره بإصلاح النظام التعليمي بالأزهر، وتقدم بهذا الاقتراح إلى شيخ الأزهر آنذاك الشيخ محمد الأنبابي (1240-1313هـ/ 1824-1896م)، وشرح له الفوائد الكبيرة للمقدمة، التي لم يقتنع بها الأنبابي، فردَّ عليه إن العادة لم تجرِ بذلك.

وأما بشأن الأمر الثاني: فيمكن تلمُّس تفسير القطيعة التي حصلت بين مرحلتَي الفكر الإسلامي، في سياقين مؤثرين، هما:

السياق الأول: له طبيعة فكرية، ويتصل بالتحول الذي حصل في مسلكيات الشيخ محمد رشيد رضا (1282-1354هـ/ 1865-1935م)، بعد وفاة أستاذه الشيخ محمد عبده، وذلك بوصفه يمثل من جهة آخر حلقات مدرسة السيد جمال الدين الأفغاني الإصلاحية، والمرحلة الأخيرة لحركة الإصلاح الإسلامي، ويمثل من جهة أخرى حلقة الاتصال بمرحلة الفكر الإسلامي المعاصر الذي تشكَّل بعد نهاية الدولة العثمانية.

وحسب الدراسات الفكرية والتاريخية، فقد أحدث رشيد رضا قطيعة بين مرحلتي الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، بعد تحوُّله

---

(36) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، مصدر سابق، ص 97.

في الشطر الأخير من حياته، من المسلك الإصلاحي الذي كان عليه الشيخ محمد عبده إلى المسلك السلفي المغاير له.

وأشار إلى هذا التحوُّل، معظم الكتاب والباحثين العرب المعاصرين الذين اقتربوا من تجربة وسيرة رشيد رضا، وبرهنوا عليه بطرق وتحليلات مختلفة، ومن هؤلاء ألبرت حوراني في كتابه **الفكر العربي في عصر النهضة** الصادر سنة 1962م، وفهمي جدعان في كتابه **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** الصادر سنة 1979م، ومحمد عمارة في عدد من مؤلفاته منها كتاب **تحديات لها تاريخ** الصادر سنة 1982م، وكتاب **الاستقلال الحضاري** الصادر سنة 1984م، وكتاب **تيارات الفكر الإسلامي** الصادر سنة 1991م، ومحمد فتحي عثمان في كتابه **السلفية في المجتمعات المعاصرة** الصادر سنة 1993م، وأنيس الأبيض في كتابه **رشيد رضا تاريخ وسيرة** الصادر سنة 1993م، ورضوان السيد في كتابه **سياسيات الإسلام المعاصر.. مراجعات ومتابعات** الصادر سنة 1997م، والسيد يوسف في كتابه **رشيد رضا والعودة إلى منهج السلف** الصادر سنة 2000م، كما أنني عالجت هذه القضية بتفصيل في كتابي **من التراث إلى الاجتهاد.. الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد** الصادر سنة 2004م.

وقد رتب الدكتور محمد عمارة على هذا التحول في مسلك رشيد رضا، إلغاءه من قائمة التيار الفكري الإصلاحي الذي نهض به الأفغاني وعبده، واعتبر أن من يجعلون رشيد رضا في صفوف هذا التيار هو بمثابة (خلط وتعميم، يطمس فروقاً أساسية وهامة بين هذه التيارات، ومن مخاطره أنه يُلبس المتخلف ثوب المتقدّم، ويزين

بعباءة العقلانية والاستنارة، قوماً وقفوا فقط أو وقفت بهم قدراتهم عند ظواهر النصوص)[37].

ولهذا يرى الدكتور عمارة، أنّ مسار حركة الإصلاح الديني والتجديد الفكري التي قادها الأفغاني وعبده، أخذت في التراجع التدريجي لصالح الاتجاهات السلفية، بعد زمن التألق والازدهار.

وبتأثير هذه القطيعة، لم يتابع الفكر الإسلامي المعاصر الهموم والقضايا التي كانت تشكل اهتمام الفكر الإسلامي الحديث، والبناء على تلك التراكمات والخبرات الفكرية والثقافية المهمة والناضجة.

السياق الثاني: له طبيعة موضوعية، ويتصل بتداعيات وتأثيرات ظهور الدولة العربية القطرية في النصف الثاني من القرن العشرين، على مسارات ومسلكيات الفكر الإسلامي المعاصر، إذ تسببت في دفعه نحو التراجع والجمود، وذلك حين قطعت هذه الدولة صلتها الثقافية والمعنوية والمرجعية الشاملة بالإسلام والمنظومة الإسلامية، وارتبطت في المقابل بمرجعيات الفكر الأوروبي التي أخذت منها كلّ ما يرتبط بتكوين الدولة، وتشكيل مؤسساتها، وصياغة أنظمتها وقوانينها وتشريعاتها، لأنها أرادت متوهمة أن تكون على صورة الدولة الأوروبية الحديثة، ولكي تكتسب وصف الدولة العصرية، أو الدولة المغايرة لصورة دولة الولايات السلطانية التابعة للخلافة العثمانية.

لهذا فقد عملت هذه الدولة القطرية، على إهمال كلّ ما يرتبط بالثقافة الإسلامية من مؤسسات ومعاهد وجامعات وأوقاف، وضيَّقت

---

(37) محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، القاهرة: دار الشروق، 1991م، ص 286.

عليها بشكل تحوّلت إلى مجرد آثار وذكريات تاريخية، كجامعة القرويين في المغرب التي كانت من أقدم جامعات العالم، وجامعة الزيتونة في تونس وغيرها.. وذلك على خلفية أن هذه المؤسسات إنما تنتمي إلى عصور التأخر والجمود، وأنها باتت قديمة وتقليدية وبالية، ولا تنسجم أو تتناغم مع مقتضيات ومتطلبات الدولة الحديثة، وكان البديل عنها هو بناء الجامعات، والتي نشأت بدورها أيضاً على أساس القطيعة مع مرجعية الثقافة الإسلامية، والارتباط الكلي بمرجعية الثقافة الأوروبية باعتبارها تمثِّل مصدر التعليم الحديث، ومنبع المعارف الجديدة.

وفي هذا النطاق وتأكيداً لهذا الموقف، يرى الدكتور برهان غليون (أن الضربة الأكبر التي تعرضت لها المنظومة الدينية جاءت في الواقع على يد الدولة الحديثة، التي حاولت أن تقضي على أية سلطة اجتماعية مقابلة أو موازية، يمكن أن تؤلف بالنسبة إليها في يوم من الأيام مركز تحدٍّ أو منافسة على الولاء. وقد زاد تدخل الدولة في المسائل الدينية وتحكُّمها في السلطات والمؤسسات الإسلامية بشكل أكبر على إثر نشوء الدول الوطنية التي أصبحت تنظر إلى الدين، إضافة إلى ما يمثله من منافس ممكن على الولاء، كعقبة أمام التقدم أو كمخزون عقدي مناوئ لعقيدة التقدم والتحديث. وهكذا شنَّت الدول والنخب الوطنية حرباً غير معلنة حقيقية ضد علماء الدين، وشوَّهت سمعتهم وصورتهم، واتهمتهم بالوصولية والانتهازية والجهل والارتزاق)[38].

(38) برهان غليون وآخرون، **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، 1991م، ص 83.

وبسبب هذه الوضعيات التي حصلت بعد تكوين الدولة القطرية، انشغل الفكر الإسلامي المعاصر بإشكالية الهوية، وأصبح مهموماً بها في ظل تبني وصعود الخيارات الفكرية المغايرة.

وبتأثير هذين السياقين، حصلت هذه القطيعة بين مرحلتي الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، التي أدَّت إلى تراجع الاهتمام بإشكالية النهوض والتقدم، الإشكالية التي تقع فكرة المدنية في صلبها وصميمها.

الفصل الثالث

سؤال النهضة..
لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟

– 1 –

سؤال النهضة.. الأهمية والقيمة

لعل أبلغ سؤال طرح في ساحة عصر النهضة في المجال العربي الحديث، هو سؤال شكيب أرسلان (1286-1366هـ/ 1869-1946م)، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدَّم غيرهم؟ الذي اختاره عنواناً لكتابه الوجيز، الصادر سنة 1930م، وبفضل هذا السؤال اكتسب هذا الكتاب شهرة واسعة، بقي محتفظاً بها على طول الخط.

ولولا هذا السؤال، وبلاغته وحكمته ما عُرف هذا الكتاب، وما اكتسب كلّ هذه المعرفة، وهذه الشهرة المتقادمة والعابرة بين الأزمنة، فالكتاب عرف بهذا السؤال، وبقي وما زال يُعرف به، ولو كان له عنوان آخر لما عُرف هذا الكتاب، ولكانت شهرته بالتأكيد أقل حظوة.

ومن هذه الجهة، فإن هذا الكتاب يُعد من نمط الكتب التي عُرفت بعنوانها، وبلاغة سؤالها، ليس هذا فحسب، بل إن عنوان الكتاب وسؤاله، بات أكثر شهرة وتداولاً من الكتاب نفسه نصاً وموضوعاً، فهناك الكثيرون في المجال العربي الذين يعرفون عنوان الكتاب، ويتعاملون معه في مجالهم التداولي جدلاً ونقاشاً، لكنهم

لم يطالعوا الكتاب، ولم يتعرفوا إلى محتوياته ومواضيعه، وطبيعة إشكاليته الفكرية والبنيوية.

وتتكشف هذه الملاحظة، عند معرفة أن مستويات العودة إلى الكتاب والاقتباس منه، وتداول نصوصه، هي أقل بكثير مقارنة بالعودة إلى عنوانه، والتوقف عند سؤاله، وبشكلٍ لا يكاد يقارن، ومن هذه الجهة يتفوّق عنوان الكتاب وسؤاله، على الكتاب نفسه نصاً وموضوعاً.

وأمام هذا السؤال، طبيعته وماهيته، بلاغته وحكمته، وقبل البحث في الإجابات الناظرة إليه، هناك ثلاث ملاحظات يمكن التوقّف عندها، وهي:

أولاً: مع هذا السؤال أصبح لخطاب النهضة العربي والإسلامي سؤال، عُرف بسؤال النهضة، وتحدَّد بهذه الصفة من ناحية المعنى، وبهذه المنزلة من ناحية الاعتبار، وجاء هذا السؤال ولبى حاجة حقيقية، هي حاجة البحث عن سؤال النهضة، لكونه يقع في طريق البحث عن ما هو سؤال النهضة!

السؤال الذي كان لا بد أن يطرح، ومآله أن يطرح في يوم من الأيام، وفي زمن من الأزمنة، وذلك لأن كل خطاب نهضوي بحاجة إلى سؤال نهضوي، ينبثق منه، ويعبِّر عنه، وعن طبيعة إشكاليته، ويختزل مطلبه ومطالبه، ويشعّ بفلسفته وحكمته.

ولو لم يطرح هذا السؤال، ويتبوأ منزلته بصفته سؤال النهضة، وسؤال الخطاب النهضوي، لكنّا في حالة تساؤل من الأمس إلى اليوم، عن سؤال يحمل هذه الصفة، وتكون له مثل هذه المنزلة.

والذي أكسب هذا السؤال هذه الصفة، وهذه المنزلة، ليست البلاغة والبيان التي عرف بهما، وعُدَّتا من ملامحه البيانية والأسلوبية، وإنما لكون أن هذا السؤال انبثق من داخل الخطاب النهضوي، من قلبه وصميمه، من ساحته وحركته، ولم يأتِ من خارجه، أو من هامشه، كما أنه لم يأتِ من فراغ أو من ترفٍ وخيال، ولم يأتِ كذلك من جدل وسجال، ولا من تأملات ذهنية غارقة في التنظير أو التجريد، وإنما جاء من رجل له اسمه ووزنه وأثره في حركة النهضة والإصلاح، أمضى حياته في هذا الطريق، وعلى هذا الدرب، وعرف بهذا الهمّ النهضوي والإصلاحي الذي بقي معه ولم يفارقه، وكان أشبه الرجال بالسيد جمال الدين الأفغاني (1254-1314هـ/ 1838-1897م)، في حركته وهجرته وتعدُّد أماكن إقامته، وفي الدفاع المستميت عن قضايا الأمة، وهكذا في الروح التي كانت تسري بداخله.

واللافت في هذا السؤال، أنه ما إن عرف حتى أخذ طريقه إلى المجال التداولي، بصفته معبراً عن سؤال النهضة، وكل مَن تعرف إليه أعطاه هذه الصفة، وقد وجد فيه هؤلاء سؤالاً له بلاغته وحكمته من هذه الجهة، ومن شدّة بلاغته وحكمته بقي محتفظاً بهذه الصفة، ولم يتزحزح عن مكانته، ولم ينازعه أي سؤال آخر على هذه المكانة، وأصبح سؤالاً يؤرخ له في تاريخ تطور الفكر الإسلامي الحديث، وتاريخ تطوّر أدب النهضة في المجال العربي والإسلامي الحديث، وينتسب إلى مطلع ثلاثينيات القرن العشرين.

وهناك الكثيرون في المجال العربي المعاصر، الذين نظروا إلى هذا السؤال من جهة علاقته بخطاب النهضة، ومعبراً عن سؤالها

وإشكاليتها، فحين توقف مالك بن نبي (1323-1392هـ/ 1905-1973م)، أمام هذا السؤال، قال عنه: هذا هو السؤال الذي يتردَّد في كل مناسبة إسلامية، في إشارة منه على جدية هذا السؤال، وكثافة حضوره.

والسياق الذي جعل ابن نبي يتذكر سؤال أرسلان، تحدَّد بقوله (انتهت أو تبخرت مع الحرب العالمية أفكار أو دعوة جمال الدين الأفغاني للجامعة الإسلامية، انتهت مع سقوط الخلافة العثمانية نهائياً، وعاش تلك الأيام السوداء، ضمير مسلم آخر، تمثَّلت فيه المأساة الإسلامية، وهو شكيب أرسلان، فنشر كتابه المعنون بسؤال: **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم**؟ هذا هو السؤال)[1].

ومن جهته اعتبر الدكتور محمد عابد الجابري (1354-1431هـ/ 1936-2010م)، أن سؤال أرسلان لخَّص إشكالية النهضة كما عاشها في وعي العرب والمسلمين في أواخر القرن الماضي، وأوائل القرن العشرين[2].

وتطابقاً مع هذا الموقف، اعتبر الدكتور هشام جعيط أنّ أرسلان هو الذي صاغ إشكالية الإصلاح السياسي والحضاري في تعبيرها الأدق[3]. وذهب الدكتور رضوان السيد إلى أنّ سؤال أرسلان

(1) مولود عويمر، **مالك بن نبي رجل الحضارة: مسيرته وعطاؤه الفكري**، تيزي وزو: دار الأمل، 2007م، ص 181.

(2) محمد عابد الجابري، **المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م، ص 119.

(3) هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، بيروت: دار الطليعة، 2000م، ص 128.

يلخِّص الإشكالية التي شغلت سائر النهضويين والإصلاحيين[4]. وأعطى الشيخ راشد الغنوشي هذا السؤال، تارة وصف سؤال النهضة الحارق، وتارة سؤال النهضة المؤرق[5].

ولعلّ الوحيد الذي فارق هذا الموقف، وخرج عن سياقه هو سيد قطب (1324-1386هـ/ 1906-1966م)، الذي رأى أن سؤال أرسلان من أصله كان خاطئاً، وحسب نظره أن المسلمين تخلفوا لأنهم تركوا الإسلام، وأما غيرهم فلم يتقدموا، بل هم في جاهلية جهلاء، لأن الإسلام هو الحضارة[6].

هذا الرأي لسيد قطب، سبق وأن ناقشه وحاججه واعترض عليه مالك بن نبي، وفي الإجمال هو رأي يتّسم بالعمومية والاختزال والتبسيط، كما يتّسم باللاتاريخية واللاسننية نسبة إلى قانون السنن التاريخية.

ثانياً: أسهم سؤال أرسلان في صياغة نسق من التساؤلات المهمة التي حاولت محاكاته ومجاراته والتشبه به، واستعمال بنيته الأسلوبية، وصيغته التساؤلية، وطريقته في الموازنة والمقارنة والمقاربة ما بين الحضارتين والثقافتين الإسلامية والغربية.

وفي هذا النطاق، يمكن الإشارة إلى أربعة تساؤلات، هي التي وقفت عليها، وليست بالتأكيد هي التساؤلات الحصرية، ولا هي

---

(4) رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1997م، ص 40.

(5) راشد الغنوشي، **بين سيد قطب ومالك بن نبي**، الدوحة: الجزيرة نت، الاثنين 1/ 2/ 2010م.

(6) راشد الغنوشي، المصدر نفسه.

أيضاً نهاية هذه التساؤلات، وهذه التساؤلات الأربعة بحسب تعاقبها الزمني هي:

التساؤل الأول: أشار إليه المفكر الفرنسي روجيه غارودي (1913-2012م)، وذكر هذا السؤال مالك بن نبي في حادثة حوار حصلت بينهما في الجزائر العاصمة سنة 1948م، وأشار ابن نبي لهذه الحادثة في كتابه **شروط النهضة**، من دون أن يسمي غارودي باسمه، وقال عنه أحد الغربيين، وأفصح عن اسمه في محاضرة ألقاها في الملتقى السنوي للفكر الإسلامي المنعقد في مدينة قسنطينة الجزائرية سنة 1970م.

في هذا الحوار تساءل غارودي، أمام ابن نبي وفي حضور آخرين، لماذا الحضارة الأوروبية استمرت والحضارة الإسلامية انقطعت؟

وإذا كان هذا التساؤل لم يتولّد مباشرة من رحم سؤال أرسلان، إلا أنه يتصل به من جهة وحدة النسق، وأشار إليه ابن نبي عند حديثه عن سؤال أرسلان، في دلالة منه على ما بينهما من اشتراك واتصال.

الأمر الذي يعني أن هذا التساؤل، إذا لم يكن متصلاً ابتداء بسؤال أرسلان من جهة غارودي، فإنه اتصل به لاحقاً من جهة ابن نبي.

وعند الإجابة عن هذا التساؤل، بدا لابن نبي أنه يعبِّر عن ثقب وعن فجوة في ثقافة الغرب، لأن الحضارات كلها لها حظها وعمرها لأداء وظيفتها ورسالتها في العالم، فالحضارة الإسلامية أدَّت رسالتها في مدى من الزمن كافٍ لأداء رسالتها، كما أن الحضارة الرومانية التي سبقتها أدّت رسالتها في مدى كافٍ، مستشهداً على

ذلك بقوله تعالى ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾[7].

التساؤل الثاني: أشار إليه الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه **منهج الحضارة الإنسانية في القرآن**، الصادر سنة 1982م، وتحدد عنده بصيغة: لماذا تحجَّرت الحضارة الإسلامية وازدهرت الحضارة الغربية؟ وجاء عنواناً لفصل في القسم الأخير من كتابه.

ومن البدء، وبدون مقدمات، وفي أول سطر اعتبر الدكتور البوطي أن هذا السؤال الذي طرحه، هو سؤال سطحي جداً، وحين يتمِّم كلامه يقول (ولكن عامة الناس يُكثرون من طرحه، كلّما دعت المناسبة، ويبنون عليه مشكلة في غاية الصعوبة والتعقيد، فيما يتوهمون! والمؤسف أن الإجابة عن هذا السؤال، تأتي في غالب الأحيان أكثر سطحية من السؤال نفسه)[8].

ومع أن الدكتور البوطي لم يأتِ على ذكر أرسلان، إلا أنّ السؤال الذي طرحه يتصل بسؤال هذا الأخير، ويحمل صبغته وصيغته البيانية والأسلوبية.

التساؤل الثالث: أشار إليه الدكتور هشام جعيط في كتابه **أزمة الثقافة الإسلامية** الصادر سنة 2000م، وتحدّد عنده بصيغة: لماذا تمدّن الآخرون وتأخرنا نحن؟ والأقرب أن هذا السؤال بهذه الصيغة جاء من دون قصد، لأنّ الدكتور جعيط كان بصدد الإشارة إلى سؤال أرسلان كما تحدَّد في عنوان كتابه، والتبس عليه الأمر على ما يبدو،

---

(7) مولود عويمر، **مالك بن نبي رجل الحضارة**، مصدر سابق، ص 185-186.

(8) محمد سعيد رمضان البوطي، **منهج الحضارة الإنسانية في القرآن**، دمشق: دار الفكر، 1992م، ص 157.

وحسب قوله (كان شكيب أرسلان هو الذي صاغ إشكالية الإصلاح السياسي والحضاري في تعبيرها الأدق، حين تساءل: لماذا تمدّن الآخرون وتأخرنا نحن؟)[9].

ومن دون قصد، أضاف الدكتور جعيط سؤالاً جديداً يتَّسق وسؤال أرسلان، ويتصل به، ويحوم حوله، سؤالاً بإمكانه أن يكون في دائرة الضوء والاهتمام.

التساؤل الرابع: أشار إليه الباحث السوري هاشم صالح في كتابه **من الحداثة إلى العولمة** الصادر سنة 2010م، وتحدَّد عنده بصيغة: لماذا تقدَّمت أوروبا وتأخّر غيرها؟ وجاء اختيار السؤال بهذه الصيغة متعمداً من صالح، الذي كان ملتفتاً إلى سؤال أرسلان، ومتذكراً له، وأنه حسب قوله عكس السؤال لكي يصل إلى النتيجة نفسها[10].

هذه التساؤلات الأربعة، عند النظر فيها بمنطق التحليل الدلالي، نجد أن الكلمات المفتاحية من الناحية البيانية والدلالية، قد تغيرت من سؤال إلى آخر، ففي تساؤل روجيه غارودي: لماذا الحضارة الأوروبية استمرت والحضارة الإسلامية انقطعت؟ تحدَّدت الكلمات الدلالية في تفسير هذه القضية في كلمتَي (الاستمرار والانقطاع)، وفي تساؤل الدكتور البوطي: لماذا تحجَّرت الحضارة الإسلامية وازدهرت الحضارة الغربية؟ تحدَّدت الكلمات الدلالية في كلمتَي (التحجُّر والازدهار)، وفي تساؤل الدكتور جعيط: لماذا تمدّن

---

(9) هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، مصدر سابق، ص 128.

(10) هاشم صالح، **من الحداثة إلى العولمة رحلة في الفكر الغربي وأثرها في الفكر العربي**، الرياض: كتاب العربية، 2010م، ص 159.

الآخرون وتأخَّرنا نحن؟ تحدّدت الكلمات الدلالية في كلمتَي (التمدُّن والتأخر)، وفي تساؤل هاشم صالح: لماذا تقدَّمت أوروبا وتأخَّر غيرها؟ تحدَّدت الكلمات الدلالية في كلمتَي (التقدم والتأخر).

هذه الكلمات المركَّبة ثنائياً، مع أنّ كلّ مركَّب منها له جانبه الدلالي والتفسيري، إلّا أنّ الأكثر دقة وضبطاً هو المركَّب المتكوِّن من ثنائية (التقدم والتأخر)، فليس من الدقة والضبط تفسير ما حصل بين الحضارتين والثقافتين الإسلامية والأوروبية، على أساس مركَّب الاستمرار والانقطاع، وذلك لأنّ الاستمرار له علاقة بالتقدُّم، والانقطاع له علاقة بالتأخر، وهكذا الحال مع مركَّب الازدهار والتحجر، فالازدهار له علاقة بالتقدم، والتحجر له علاقة بالتأخر.

هذا التغليب أو الترجيح لمركَّب التقدم والتأخر، يضع سؤالَي أرسلان وهاشم صالح في إطار الموازنة، باعتبار أن كل واحد منهما استند إلى ثنائية التقدم والتأخر، مع اختلاف بينهما في التقديم، فأرسلان يقدم التأخر على التقدم، وصالح يقدم التقدم على التأخر، فأي السؤالين أكثر دقة وضبطاً؟

في إطار الموازنة بين هذين السؤالين، يمكن القول إن سؤال أرسلان هو السؤال الذي نطرحه نحن على أنفسنا، لماذا تأخرنا نحن! أما سؤال صالح هو السؤال الذي يطرحه الأوروبيون على أنفسهم، لماذا تقدّموا هم، وعلى هذا الأساس يكون سؤال أرسلان هو أكثر دقة وضبطاً.

ثالثاً: يُعدّ سؤال أرسلان بحسب المقاييس المنهجية والعلمية، من الأسئلة الناجحة في المجال العربي الحديث والمعاصر، ويصلح من هذه الجهة أن يكون نموذجاً للسؤال الناجح، ويحقّ أن يُضرب به

المثل على ذلك، فلو أردنا البحث والكشف عن الأسئلة التي عُرف عنها النجاح والتفوق في المجال العربي الحديث والمعاصر، لكان هذا السؤال في المقدمة.

ومن المقاييس الدالة على نجاح هذا السؤال وتفوقه، قدرته على الثبات والبقاء، وتخطي عقبة توالي الأيام، وتقادم الزمن، وتعاقب الأجيال، وتغيُّر الأحوال، فهذا السؤال الذي ينتسب إلى سنة 1930م، وبعد كلّ هذه السنين الطويلة بكلّ تحولاتها وتغيراتها المتسارعة والمتعاظمة التي غيرت صورة العالم، ما زال سؤالاً حياً وحاضراً ومؤثِّراً، بل ومتفوقاً على غيره من الأسئلة الأخرى إن وُجدت، ويجري التعامل معه كما لو أنه سؤال اليوم وليس سؤال الأمس، وبوصفه سؤالاً حديثاً ومعاصراً وأكثر حداثة ومعاصرة من بعض الأسئلة الأخرى التي طرحت وتطرح في وقتنا الراهن.

ولا شك أن السؤال الذي يمتلك كل هذه القدرة على الثبات والبقاء، لا بد أن يكون سؤالاً ناجحاً ومتفوقاً.

ومن المقاييس الدالة أيضاً على نجاح هذا السؤال، قدرته على توليد الأسئلة، ومنها تلك الأسئلة المُشار إليها سابقاً. فالسؤال الذي يولِّد أسئلة يصبح سؤالاً حياً بهذه القدرة على التوليد، التي هي من سمات وعلامات العنصر الحي، كما ويصبح سؤالاً متجدِّداً بهذه الأسئلة المتولِّدة التي تحمل أثراً من جيناته، وقبساً من روحه، تجعل كلّ سؤال من هذه الأسئلة يذكِّر به، وينبِّه عليه.

ومن المقاييس الدّالة كذلك على نجاح هذا السؤال، كونه سؤالاً لم يُستنفد أو يستهلك، ولم يصبح سؤالاً بالياً وعتيقاً وقديماً، ويكفي للدلالة على ذلك اعتبار البعض الذين توقفوا عند هذا

السؤال، وتأملوا النظر فيه، وجدوا أنه سؤال لم يُجَب عليه إلى اليوم.

وفي هذا النطاق يمكن الإشارة إلى قولين، ينتسبان إلى فترتين متعاقبتين، يفصل بينهما أربعة عقود من الزمن، القول الأول أشار إليه مالك بن نبي سنة 1970م، إذ اعتبر أن السنين لم تجب عن سؤال أرسلان إلى اليوم، مع أنه يتردد في كل مناسبة إسلامية(11).

القول الثاني أشار إليه هاشم صالح سنة 2010م، إذ اعتبر أنّ المثقفين العرب لم يجيبوا عن سؤال أرسلان حتى هذه اللحظة(12).

يضاف إلى ذلك ما أشرنا إليه سابقاً، من أولئك الذين نظروا إلى هذا السؤال بوصفه حاملاً ومعبِّراً عن إشكالية النهضة في المجال العربي الحديث، الأمر الذي يعني أنّ هذا السؤال وثيق الصلة بقضية هي من أعظم قضايا الأمة، وهي قضية النهضة.

– 2 –

سؤال النهضة.. البداية والرؤية

في التقديم الذي كتبه الشيخ محمد رشيد رضا (1282-1354هـ/ 1865-1935م)، لكتاب أرسلان، شرح فيه من أين بدأت فكرة السؤال، ومتى حصلت الإجابة عنه، وكيف تطوّرت هذه الإجابة، وتحوّلت من إجابة عن سؤال إلى كتاب ظلّت طباعته تتوالى بدون توقف، وبقي في دائرة الاهتمام والتذكُّر، بوصفه كتاباً ينتسب إلى عصر النهضة والإصلاح.

(11) مولود عويمر، **مالك بن نبي رجل الحضارة**، مصدر سابق، ص 181.
(12) هاشم صالح، **من الحداثة إلى العولمة**، مصدر سابق، ص 159.

عن هذه الخلفيات وصورتها يقول رشيد رضا، تلميذه الشيخ محمد بسيوني عمران، إمام مهراجا جزيرة سمبس بورنيو التابعة لجزيرة جاوة الإندونيسية، كتب له رسالة يقترح فيها على أمير البيان شكيب أرسلان، أن يكتب لـ«**المنار**» مقالة بقلمه حول أسباب ضعف المسلمين في ذلك العصر، وأسباب قوة الإفرنج واليابان وعزّتهم بالملك والسيادة والقوة والثروة، وقد أرخت هذه الرسالة بتاريخ 21 ربيع الآخر 1348هـ.

وأوضح رشيد رضا أن الشيخ عمران أخبره في رسالة أخرى، أنه قرأ له ما كتبه في **المنار** وفي تفسيره، من بيان الأسباب في الأمرين المذكورين، وأنه قرأ في هذا الشأن أيضاً، ما كتبه الشيخ محمد عبده (1266-1323هـ/ 1849-1905م)، من مقالات حول (الإسلام والنصرانية مع العلم والمدينة)، وتقصد بطلبه هذه المرة أرسلان في الإجابة عن سؤاله، لكونه صاحب قلم مؤثر، ولديه معارف واسعة، وآراء ناضجة، والغاية من ذلك تجديد التأثير في أنفس المسلمين، بما يناسب حالهم آنذاك، وتنبيه غافلهم، وتعليم جاهلهم، وكبت خاملهم، وتنشيط عاملهم.

وما إن استلم رشيد رضا رسالة عمران، حتى أرسلها إلى أرسلان، واقترح عليه كتابة شيء عن ذلك في **المنار**، وهو الذي ينصحه دائماً - حسب قوله - بالتخفيف من أعباء الكتابة لكثرة ما يكتب لصحف الشرق والغرب، والأصدقاء وغيرهم.

وبعد استلام الرسالة، أرجأ أرسلان الإجابة عنها لكثرة شواغله، إلى أن عاد من رحلة لإسبانيا، الرحلة التي قال عنها رشيد رضا: إن مشاهد حضارة العرب في الأندلس والمغرب الأقصى، قد

أثرت في نفس أرسلان، وشاهد أيضاً تأثير محاولة فرنسا تنصير البربر في المغرب، تمهيداً لتنصير عرب أفريقيا، كما فعلت إسبانيا بسلفهم في الأندلس، فكتب أرسلان جوابه منفعلاً بهذه المؤثرات، فكان حسب وصف رشيد رضا، آية من آيات بلاغته، وحجة من حجج حكمته، واعتبرها أنفع ما تفجَّر من ينبوع غيرته، وانبجس من مَعين خبرته[13].

وبعد ما يقارب سنة على رسالة عمران، كتب أرسلان جواباً مطولاً، نُشر في ثلاث حلقات متتالية في مجلة **المنار**، المجلد 31، رجب 1349هـ، ديسمبر 1930م، ومن ثم جمعت هذه الحلقات في كتابٍ طبعته **المنار** ثلاث مرات، الطبعة الثالثة منه الصادرة سنة 1358هـ/ 1940م، احتوت على تعليقات جديدة لأرسلان أشار إليها في الهامش.

في هذه الإجابة، اعتبر أرسلان أن الضعف والانحطاط اللذين عليهما المسلمون شيء عام لهم في المشارق والمغارب، لكنه متفاوت في دركاته، فمنه ما هو شديد العمق، ومنه ما هو قريب الغور، ومنه ما هو عظيم الخطر، ومنه ما هو أقل خطراً، وبالإجمال يرى أرسلان أن حالة المسلمين آنذاك لا تُرضي، لا من جهة الدين، ولا من جهة الدنيا، ولا من جهة المادة ولا من جهة المعنى.

مع ذلك كان أرسلان يرى أن في (العالم الإسلامي حركة شديدة، ومخاضاً عظيماً شاملاً للأمور المادية والمعنوية، ويقظة

---

(13) شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟**، مراجعة: حسن تميم، بيروت: دار مكتبة الحياة، ص 35.

جديرة بالإعجاب، قد انتبه لها الأوروبيون، وقدّروها قدرها، ومنهم من هو متوجِّس خيفة مغبّتها، لا يخفى هذا الخوف من تضاعيف كتاباتهم، إلّا أنّ هذه الحركة إلى الأمام لم تصل بالمسلمين حتى اليوم إلى درجة يساوون بها أمة من الأمم الأوروبية أو الأميركية أو اليابان)[14].

وقبل البحث عن الأسباب التي أوجبت التقهقر في العالم الإسلامي، توقف أرسلان عند أسباب ارتقاء المسلمين في الماضي، التي أرجَعَها كلها إلى عامل الإسلام، وحسب قوله (إن أسباب الارتقاء كانت عائدة في مجملها إلى الديانة الإسلامية، التي كانت ظهرت جديداً في الجزيرة العربية، فدانَ بها قبائل العرب، وتحوّلوا بهدايتها من الفرقة إلى الوحدة، ومن الجاهلية إلى المدنية، ومن القسوة إلى الرحمة، ومن عبادة الأصنام إلى عبادة الواحد الأحد، وتبدلوا بأرواحهم الأولى أرواحاً جديدة، صيَّرتهم إلى ما صاروا إليه من عزٍّ ومنعة، ومجد وعرفان وثروة، وفتحوا نصف كرة الأرض في نصف قرن)[15].

وعلى ضوء ذلك، تساءل أرسلان عن السبب الذي به نهض المسلمون وفتحوا، وسادوا وشادوا، وبلغوا من المجد والرقي ما بلغوا، أهو باقٍ في العرب، وهل هم قد تأخروا رغم وجوده، وتأخر معهم سائر المسلمين! أم قد ارتفع هذا السبب من بينهم ولم يبقَ من الإيمان إلّا اسمه، ومن الإسلام إلّا رسمه، ومن القرآن إلا الترنم

---

(14) شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟**، مصدر سابق، ص 40.

(15) شكيب أرسلان، المصدر نفسه، ص 41.

به، دون عمل بأوامره ونواهيه، إلى غير ذلك، ممّا كان في صدر الملة وعظمة الشريعة؟

وبعد الفحص، وجد أرسلان أن السبب الذي به استقام هذا الأمر، قد أصبح مفقوداً بلا نزاع عنده، وإن كان بقي منه شيء فهو حسب وصفه كباقي الوشم في ظاهر اليد.

وبتفصيل أكثر، اعتبر أرسلان أنّ من أعظم أسباب تأخر المسلمين، الجهل والعلم الناقص الذي هو أشد خطراً من الجهل البسيط، وفساد الأخلاق بفقد الفضائل التي حثّ عليها القرآن، والعزائم التي حمل عليها سلف هذه الأمة.

ومن أعظم أسباب تأخر المسلمين أيضاً، الجُبن والهلع، بعد أن كانوا أشهر الأمم في الشجاعة واحتقار الموت، ومن الأسباب كذلك اليأس والقنوط الذي وقر في نفوس البعض، وظنوا أن الإفرنج هم الأعلون، وأن لا سبيل لمغالبتهم بوجهٍ من الوجوه، يُضاف إلى ذلك عامل الجمود على القديم، فكما أن آفة الإسلام هي الفئة التي تريد أن تلغي كل شيء قديم، من دون نظر فيما هو ضار منه أو نافع، فإن آفة الإسلام كذلك هي الفئة الجامدة التي لا تريد أن تغير شيئاً، ولا ترضى بإدخال أقل تعديل على أصول التعليم الإسلامي، ظناً منهم بأن الاقتداء بالكفار كفر، وأن نظام التعليم الحديث من وضع الكفار[16].

وحين اقترب أرسلان من العصر الأخير، اعتبر أن من أعظم

(16) شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟**، مصدر سابق، ص 75- 88.

أسباب انحطاط المسلمين في ذلك العصر، فقْدَهم كلّ ثقة بأنفسهم، وهذا المرض هو من أشدّ الأمراض الاجتماعية، وأخبث الآفات الروحية، لا يتسلط هذا الداء على إنسان إلا أودى به، ولا على أمة إلّا ساقها إلى الفناء، فكيف يصلح المجتمع الإسلامي ومعظم أهله يعتقدون أنهم لا يصلحون لشيء، وأنهم إن اجتهدوا أو قعدوا فهم لا يقدرون أن يضارعوا الأوروبيين في شيء، وكيف يمكنهم أن يناهضوا الأوروبيين في معترك، وهم موقنون أنّ الطائلة الأخيرة ستكون للأوروبيين لا محالة!

وهكذا أصبح المسلمون في الأعصر الأخيرة، حسب قول أرسلان (يعتقدون أنه ما من صراع بين المسلم والأوروبي إلا سينتهي بمصرع المسلم، ولو طال كفاحه. وقر ذلك في نفوسهم، وتخمّر في رؤوسهم، لا سيما هذه الطبقة التي تزعم أنها الطبقة المفكرة العاقلة، المولَعَة بالحقائق، الصادفة عن الخيالات بزعمها، فإنها صارت تقرِّر هذه القاعدة المشؤومة في كلّ نادٍ، وتجعل التشاؤم المستمر والنعاب الدائم من دلائل العقل وسعة الإدراك، وتحسب اليأس من صلاح حال المسلمين من مقتضيات العلم والحكمة)[17].

وذماً لموقف هذه الفئة، يقول أرسلان (ولم تقتصر هذه الفئة على القول بأنّ حالة المسلمين الحاضرة، هي متردية متدنية لا تُقاس بحالة الإفرنج في قليل ولا كثير، بل زعمت أن التعب في مجاراة المسلمين للإفرنج في علم، أو صناعة، أو كسب، أو تجارة، أو

---

(17) شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟**، مصدر سابق، ص 142.

زراعة، أو حرب، أو سلم، أو أي منحى من مناحي العمران، هو ضربٌ من المحال، وشغل بالعبث لا يليق بالعاقل إتيانه، وكأن المسلمين من طينة والإفرنج من طينة أخرى، فعلوّ الإفرنج على المسلمين أمرٌ لا بد منه، وكأنه كتب في اللوح المحفوظ، وجفّ به القلم، ولم يبقَ أمام المسلمين إلا أن يعلموا كونهم طبقة منحطة عن طبقة الإفرنج، ويعملوا بمقتضى هذه العقيدة)[18].

ويذكر أرسلان أنه وقعت له مجادلات كثيرة، مع أصحاب هذا الرأي، الذين أعطاهم وصف المتفلسفين بالفارغ، واعتبرهم من صغار النفوس، ولم يكن يدخل في عقولهم المنطق، ولا يعظهم التاريخ، ولا ينفع، في إقناعهم علم الطبيعة ولا التشريح، ولا يحيك بهم استنتاج ولا قياس، وذلك لما غلب عليهم من آفة الذل.

وخلاصة ما ينتهي إليه أرسلان يقرّره بقوله (إنّ الواجب على المسلمين لينهضوا ويتقدموا ويعرجوا في مصاعد المجد، ويترقّوا كما ترقى غيرهم من الأمم، هو الجهاد بالمال والنفس، الذي أمر به الله في قرآنه مراراً عديدة، وهو ما يسمونه اليوم بالتضحية).

ويخطئ أرسلان مَن ظنّ أنه سيجيبه بأن (مفتاح الرقي هو قراءة نظريات آينشتاين في النسبية مثلاً، أو درس أشعة رونتجن، أو ميكروبات باستور، أو التعويل في اللاسلكي على التموجات الصغيرة أكثر من الكبيرة، أو درس اختراعات أديسون)[19].

والحقيقة عند أرسلان، أن هذه الأمور إنما هي فروع لا

---

(18) شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟**، مصدر سابق، ص 142.

(19) شكيب أرسلان، المصدر نفسه، ص 163.

أصول، وأنها نتائج لا مقدمات، وأن التضحية أو الجهاد بالمال والنفس هو العلم الأعلى، الذي يهتف بالعلوم كلها. فإذا تعلّمت الأمة هذا العلم، وعملت به، دانت لها سائر العلوم والمعارف، ودنت منها جميع القطوف والمجاني...

والمسلمون يمكنهم إذا أرادوا بعث العزائم، وعملوا بما حرضهم عليه كتابهم، أن يبلغوا مبالغ الأوروبيين والأمريكيين واليابانيين من العلم والارتقاء، وأن يبقوا على إسلامهم، كما بقي أولئك على أديانهم، بل هم أولى بذلك وأحرى، فإنّ أولئك رجال ونحن رجال، وإنما الذي يعوزنا الأعمال، وإنما الذي يضرنا هو التشاؤم والاستخذاء وانقطاع الآمال، فلننفض غبار اليأس، ولنتقدم إلى الأمام، ولنعلم أننا بالغون كلّ أمنية بالعمل والدأب والإقدام، وتحقيق شروط الإيمان التي في القرآن: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ (العنكبوت: 69)[20].

هذه هي خلاصة رأي أرسلان، في الإجابة عن سؤال: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟

وقد لقت هذه الرسالة من أرسلان في وقتها رواجاً واهتماماً، وكسبت ترحيباً وتقديراً، وتركت أثراً وتأثيراً ممتداً في العديد من البيئات العربية والإسلامية، كشفت عنه الرسائل المتبادلة بين أرسلان ورشيد رضا، الرسائل التي جمعها أرسلان، وأصدرها في كتاب بعنوان **السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة**، الصادر في دمشق سنة 1937م.

---

(20) شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟**، مصدر سابق، ص 164.

ومن صور الاهتمام بهذه الرسالة، العناية بترجمتها إلى أكثر من لغة، ففي إندونيسيا ترجمها محمد بسيوني عمران إلى اللغة الملاوية، وطبعت هناك، وحين تنبّهت إليها الحكومة الهولندية المستعمرة، قامت بمصادرتها، وتعقَّبت كلّ ما يتعلق بها.

وفي الهند ترجمها محمد أحمد شكور إلى اللغة الإنجليزية، وطبعت في لاهور سنة 1944م، بعنوان **تأخّرنا وأسبابه**، وحين تعرف إليها محمد تقي الدين الهلالي عضو كلية ندوة العلماء بالهند، دعا إلى العناية والاهتمام بها، وطالب بتعميم نشرها بطريقة مصحّحة ومضبوطة ليستوفي في مطالعتها الخاصة والعامة، وأن يُسهم الأغنياء في توزيع نسخها، ويدرسها المدرسون للطلبة في مدارسهم، ويتناولها الخطباء في خطبهم[21].

ومن شدّة تأثير هذه الرسالة، قرّرت فرنسا المستعمرة منع دخولها إلى الجزائر، وحظّرت على الناس قراءتها، وجعلت عقوبة لمن يطالعها.

– 3 –

سؤال النهضة.. والنقد العربي المعاصر

مع كلّ ما ناله كتاب أرسلان بعد صدوره من تقريظ وترحيب وتقدير، إلى جانب ذلك، ظهرت بعض الآراء والمواقف الناقدة له، وعند النظر في هذه الآراء والمواقف التي وقفت عليها، يمكن

---

(21) شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟**، مصدر سابق، ص 21.

تصنيفها من ناحية العلاقة ما بين سؤال الكتاب ومادته، إلى ثلاثة أنساق، هي:

النسق الأول: الآراء والمواقف التي نظرت إلى الكتاب مادة ونصاً، ولم تلتفت إلى سؤاله نظراً وتأملاً، بمعنى أنها فصلت ما بين مادة الكتاب وسؤاله، واتَّجهت إلى مادة الكتاب، بدون الاقتراب من سؤاله، فخرج هذا السؤال من دائرة النقاش والنقد.

وفي هذا النطاق، يمكن الإشارة إلى نمطين من الملاحظات، هما:

أولاً: ملاحظات رشيد رضا

جرت بين رشيد رضا وأرسلان مناقشات داخلية متبادلة، حول بعض القضايا والأفكار الواردة في إجابة أرسلان قبل طبعها في كتاب، أفصحت عنها الرسائل المتبادلة بينهما، التي جمعها أرسلان ونشرها لاحقاً في كتاب **السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة**.

في هذه الرسائل المتعلقة بإجابة أرسلان، دوَّن رشيد رضا عدداً من الملاحظات التي قصد منها التنبيه والتصويب، ومن أبرز هذه الملاحظات:

1- اعتبر رشيد رضا أن أرسلان أظهر حالة من اللين في الردّ على من ينكر أنه كان للإسلام حضارة، وأنه اكتفى بأن الإسلام قد أفاد الحضارة الشرقية وأيدها.. والواقع أن الحضارة الشرقية كانت عند ظهور الإسلام في طور الانحلال والزوال، وأن المسلمين لم يلبثوا بعد تمكّن ملكهم أن أحيوا العلوم والفنون الميتة ونقحوها، وأوجدوا حضارة جديدة إسلامية.

2- وجد رشيد رضا أن أرسلان، بالغ في تبرئة الديانة النصرانية من التأثير في إضعاف مدنية اليونان والرومان، والقضاء عليهما، بمثل ما برأ به الديانة الإسلامية. وفي اعتقاد رشيد رضا أن ما في الأناجيل من المبالغة في التزهيد في الدنيا، وحرمان الأغنياء من دخول ملكوت السماوات، كان له تأثير عظيم في القضاء على تلك المدنية، وكذلك سيرة الأحبار من باباوات وبطاركة وفهمهم للدين.

3- أخذ رشيد رضا على أرسلان، إيجازه في مسألة هوية النهضة أهي دينية أم قومية؟ معتبراً هذه المسألة أولى بالإطالة، وطالبه بإعادة النظر في رأيه، لافتاً نظره إلى بعض النقاط هي:

أ- إن الكلام في نهضة المسلمين عن حجج القرآن أقوى مقنِعٍ لهم للقيام بها، وأعظم مؤثر في أنفسهم على اختلاف أقوامهم.

ب- إن إقناعهم بالنهضة من طريق الدين، لا ينافي قيام كلّ منهم بما يرقي أنفسهم وأوطانهم، وإن كان فيهم مَن لا يدين بدينهم ممّن قد سبقوهم في النهضة الدنيوية.. فكان سبب تخلف المسلمين عنهم، جهلهم بأنّ دينهم يدعوهم إلى أن يكونوا السابقين لغيرهم.

ج- إنهم يربحون بالجمع بين النهضتين الدينية والدنيوية بهداية الإسلام، بقاء تعاطف شعوبهم وأقوامهم الكثيرة، وتوادّهم وتعاونهم، وفي ذلك من القوة الروحية والاجتماعية والسياسية ما لا يخفى، وأعظم شعوبهم ربحاً من هذه الخطة الشعب العربي.

د- ما في الإسلام من الوقاية، من مفاسد الحضارة المادية وأخطار النزعات البلشفية وغيرها.

هـ- الفوائد الأخرى المذكورة، وهي صيانة الأمة من الإلحاد وإباحة المنكر والفساد[22].

ثانياً: ملاحظات فهمي جدعان

اعتبر الدكتور فهمي جدعان، أن شكيب أرسلان أحد الدعاة العمليين النشطين للجامعة الإسلامية، الذي كرس جلّ جهوده السياسية في الفترة ما بين الحربين، للقضايا العربية الخالصة، ولم يتخطَّ نشاطه الإسلامي بالإجمال، دائرة الكتابات الصحفية النظرية، فهو رجل المسائل السياسية بالدرجة الأولى، في أبعادها العربية الشرقية والإسلامية، وكان من أولئك المثقفين الذين حاولوا أن يطبقوا مبادئهم النظرية عملياً بالكتابة والعطاء والجهاد، وظلَّ يتردد ما بين الفكر السياسي والفكر الديني والفكر الأخلاقي.

ووجد جدعان، أن أرسلان بعد أن شهد سقوط الدولة العثمانية، والذي كان واحداً من أنصارها العرب المخلصين، وبعد الحرب الإيطالية الليبية، وبعد وقوع الأقطار العربية تحت الاحتلال الفرنسي والبريطاني، بدا له أن الانحطاط الذي أصاب العرب المسلمون، يرجع في جوهره إلى علل أخلاقية.

وفي نطاق هذه العلل الأخلاقية، صنف جدعان كتاب **لماذا تأخر المسلمون...**، واعتبر أن أرسلان عدَّد فيه الرذائل الأخلاقية التي وَجَّهت المسلمين نحو الهاوية، وبعد تتبع هذه الرذائل

(22) شكيب أرسلان، **السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة**، نقلاً عن: شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟، تقديم: سامر رشواني، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2012م، ص 71-72.

الأخلاقية، سجَّل جدعان بعض الملاحظات الناقدة، التي يمكن ضبطها وتحديدها في النقاط الآتية:

1- في نظر جدعان أن مختلف أسباب التأخر التي أشار إليها أرسلان، ليست عللاً حقيقية، بقدر ما هي أعراض للعلة الحقيقية.

2- من الواضح عند جدعان، أن أرسلان قد لمس في تحليلاته جانباً ممّا سبق أن أشار إليه من قبل عبدالرحمن الكواكبي (1265-1320هـ/ 1848-1902م)، في كتابه **أم القرى**، لكن أرسلان يبدو أكثر قرباً من الكواكبي، من جهة الإشارة إلى الوقائع الملموسة، والأمثلة المحسوسة، المستقاة من حياة الأقطار العربية والإسلامية.

3- يرى جدعان أن أرسلان على الرغم من منطلقاته الفكرية المثالية، التي لم تجد لها فرصة للتطبيق العملي، فظلت بعيدة عن كلّ أثر اجتماعي شامل، وباتت محصورة في مشروع فردي، وفي حدود الإشكالية القديمة للنهضة، كما تجلَّت في القرن التاسع عشر.

4- يضع جدعان تحليلات أرسلان في إطار ما يسميه التفكير العلي الأحادي، الذي يقارب النهضة والتأخّر على أساس علة التعلم والتربية والتعليم المدعومين بالأخلاق، وأن حدة هذا النمط من التعليل في نظر جدعان لم ينحسر إلّا بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك حين لاحظ بعض المفكرين أن التعليل الأحادي لا يكفي، وأنه ينبغي على العكس من ذلك بناء النهضة والتقدم على أساس تعدد العلل[23].

---

(23) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، عمان: دار الشروق، 1988م، ص 286، 455، 459، 462.

النسق الثاني: الآراء والمواقف التي نظرت إلى سؤال الكتاب وتوقفت عنده تأملاً وتفكيراً، ولم تلتفت إلى الكتاب مادة ونصاً، أي إنها عكست اتجاه النسق الأول الذي اعتنى بمادة الكتاب دون سؤاله، واتجه هذا النسق نحو السؤال فاصلاً له عن مادة الكتاب، التي خرجت من دائرة النقاش والنقد.

وفي هذا النطاق يمكن الإشارة إلى عدد من الآراء والمواقف، وبحسب تعاقبها الزمني هي:

أولاً: ملاحظات مالك بن نبي

في سنة 1970م ألقى مالك بن نبي محاضرة في ملتقى الفكر الإسلامي السنوي، المنعقد في مدينة قسنطينة شرق الجزائر، في هذه المحاضرة التي حملت عنوان (مشكلة الحضارة)، توقف ابن نبي عند سؤال أرسلان، وأوضح أنه ليس بصدد ذكر ما احتوى عليه كتاب أرسلان، وتوقف عند السؤال، لكون أنّ هذا السؤال في تقديره لم تُجِب السنين عنه إلى ذلك اليوم، ولكونه أيضاً سؤالاً يتردد في كلّ مناسبة إسلامية.

أمام هذا السؤال، وحسب منطق الأمور الطبيعية، وسير الحضارات في التاريخ، اعتبر ابن نبي أن سؤال أرسلان هو في غير محلّه من هذه الجهة، وتساءل لماذا أوروبا بعد انتهاء الحضارة الرومانية، ومع سقوط روما في أواسط القرن الخامس الميلادي، دخلت في العصور الوسطى، عصور الهمجية والجهل والوحشية كما يقولون، هذا الذي حصل هو أمر طبيعي، ولا طريق لنا في نظر ابن نبي لجواب آخر، وهكذا يجري سير البشر في التاريخ.

وحين تساءل ثانية لماذا خرجت الأمة الإسلامية من طور الحضارة؟ اعتبر ابن نبي أنه أمر طبيعي أيضاً، لأنها قامت بدورها خلال المدة الكافية لها وخرجت، ولهذا يرى ابن نبي أن ليست المشكلة في لماذا خرجنا من الحضارة؟ فهذا أمر طبيعي لأنّ الحضارة تدوم مدّة معينة، وتمضي إلى غيرها، هذه سُنّة الله في كونه ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾[24].

ثانياً: ملاحظات محمد عابد الجابري

عند حديثه عن إشكالية النهضة والتقدّم، توقف الدكتور محمد عابد الجابري عند كلمة النهضة، ووجد أن هذه الكلمة في اللغات الأوروبية مرتبطة بالزمان، وتشير إلى معنى الميلاد الجديد، أما في اللغة العربية فهي مرتبطة بالمكان، وتشير إلى معنى القيام والارتفاع عن الأرض.

وأراد الجابري من هذه المفارقة، الكشف عن أنّ الزمان ليس عنصراً محدداً في خطاب النهضة العربي الحديث، وهذا ما ينطبق في نظره على ذلك السؤال الموصوف عنده بالشهير الذي لخّص إشكالية النهضة، سؤال: لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟ فالصورة التي يرسمها هذا السؤال - حسب قول الجابري - في وعي العرب والمسلمين هي صورة مكانية، بمعنى كان العرب متقدمين فتأخروا، وكان غيرهم وبالتحديد أوروبا متأخراً فصار متقدماً.

وما يريد الجابري التأكيد عليه، يقرِّره بقوله (إن غياب عنصر

---

(24) مولود عويمر، **مالك بن نبي رجل الحضارة**، مصدر سابق، ص 181-184.

الزمان كمحدِّد لمعنى النهضة والتقدم، يجعل من الجائز، ومن الممكن الاتجاه إلى الماضي عند التفكير في أسبابهما وعواملهما، ومن هنا سيكون الجواب عن السؤال المذكور متجهاً إلى الماضي لا إلى المستقبل، تأخرنا لأننا تركنا سيرة أسلافنا، لأننا انحرفنا عن نهجهم القويم. وقد يأتي الجواب مضاعَفاً لينص أيضاً على أنّ غيرنا تقدَّم لأنه سلك مسلك أسلافنا، ليس هذا وحسب، بل إن غياب الزمان كمحدد للنهضة والتقدم يجعل من الجائز ومن الممكن اتخاذ موقف معاكس تماماً، أعني إلغاء الماضي والنظر إلى التقدم من خلال الحاضر وحده، فالتقدم في هذه الحالة يعني الانصراف عن الماضي الذي لم يكن متقدّماً، الماضي الأوروبي والماضي العربي سواء بسواء هنا، في هذه الحالة، يبدو التقدُّم لا كمرحلة تاريخية سبقتها مراحل، بل كلحظة راهنة، كفاعلية بشرية في الحاضر، وبالتالي فأسبابه وعوامله وأسسه كامنة في المعطيات الحاضرة وليس في ما مضى، وقد يربط المرء بين الماضي والحاضر، فيرى فيهما معاً ما قد يعتبره عوامل للتقدم وغير التقدم)[25].

ثالثاً: ملاحظات هشام جعيط

في كتابه **أزمة الثقافة الإسلامية** الصادر سنة 2000م، الذي يضمّ مجموعة من المقالات الفكرية، توقف الدكتور هشام جعيط أمام سؤال أرسلان في ثلاثة موارد، جاءت في ثلاثة مقالات، وعبَّرت عن ثلاثة مواقف متغايرة، هذه الموارد هي:

---

(25) محمد عابد الجابري، **المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية**، مصدر سابق، ص 119.

المورد الأول: عند حديثه عن العالم الإسلامي وصدمة الحداثة، اعتبر الدكتور جعيط أن مصلحي الإسلام كمحمد عبده أو شكيب أرسلان وغيرهما، لم يطرحا السؤال كما يجب، بل إن سؤال: لماذا تقدّم غيرنا وتأخرنا؟ هو سؤال غير جائز.

المورد الثاني: أشار إليه الدكتور جعيط، عند حديثه عن تقدم اليابان وتعثر العرب، معتبراً أنّ المسلمين طرحوا في أوائل القرن العشرين مشكلة تقدُّم الغير وتأخُّرنا نحن، وكانوا يقصدون بالغير أوروبا، وهم ما زالوا كذلك إلى الآن، وغاب عنهم - حسب قول جعيط - أن هناك آخرين غير الغرب مماثلين لهم، مثل الصين واليابان والهند، يمتلكون حضارات قديمة ووعياً بالذات، كما غاب عنهم كنه التطور الأوروبي، فلم يفهموا منه شيئاً، وما هم بقادرين على ذلك.

المورد الثالث: أشار إليه الدكتور جعيط، عند حديثه عن فرص العالم العربي لبلوغ الديمقراطية، وافتتح المقال بقوله: كان شكيب أرسلان هو الذي صاغ إشكالية الإصلاح السياسي والحضاري في تعبيرها الأدق، حين تساءل: لماذا تمدَّن الآخرون وتأخرنا نحن؟ واعتبر أننا نواجه هنا رؤية نرجسية، بقدر ما نواجه تناقضياً سيرورة تحطّ من قيمة الذات، فضلاً عن مواجهة أو مقارنة مع أوروبا لا مبرر لكلٍّ منهما، ذلك لأن العالم بأسره في نظر جعيط، كان متأخراً عن أوروبا، على صعيد الإبداعات الحضارية، وليس النطاق العربي أو الإسلامي فقط[26].

(26) هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية**، مصدر سابق، ص 28، 87، 128.

رابعاً: ملاحظات هاشم صالح

أشار هاشم صالح إلى سؤال أرسلان وأعطاه صفة السؤال المشهور، وتعمَّد حسب قوله أن يعكس سؤاله: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ إلى سؤال: لماذا تقدمت أوروبا وتأخر غيرها؟ لكي يصل إلى النتيجة نفسها، معتقداً أن المثقفين العرب لم يجيبوا عن سؤال أرسلان حتى هذه اللحظة، بالرغم من كل محاولات تجديد الفكر العربي، ونقد التراث، ومراجعة الماضي.

وفي نظر صالح أنه لكي نُجيب عن سؤال أرسلان، ينبغي أن نعرف سبب تقدم الغير وتأخر الذات في آن معاً، ونحن في كلتا الحالتين لم ننجح حتى الآن، على الرغم من بعض المحاولات الجادة والمخلصة حسب وصفه، وفي اعتقاده أن سبب الفشل لا يعود إلى عدم الجرأة في الذهاب إلى أعماق الأشياء، وإنما لعدم توافر الكفاءة العلمية والفلسفية للقيام بذلك، كما توافرت في أوروبا، وفي ساحة الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر[27].

النسق الثالث: الآراء والمواقف التي نظرت إلى سؤال الكتاب ومادته معاً، وفي هذا النطاق جاءت ملاحظات الدكتور رضوان السيد التي أشار إليها في موردين، في المورد الأول توقف الدكتور السيد عند سؤال أرسلان، وفي المورد الثاني توقف عند مادة الكتاب، وهذان الموردان هما:

المورد الأول: أشار إليه الدكتور السيد في كتابه **سياسيات الإسلام المعاصر** الصادر سنة 1997م، واعتبر فيه أن سؤال

(27) هاشم صالح، **من الحداثة إلى العولمة**، مصدر سابق، ص 159.

أرسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ يلخِّص الإشكالية التي شغلت سائر النهضويين والإصلاحيين، وهي إشكالية التقدُّم، التي سبق أنْ عالجها من قبل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي، ويرى الدكتور السيد أنّ هذه الإشكالية تعكس وجهة نظر أولئك الإصلاحيين، والتي ترى أن (العلاقة المتفاوتة وغير العادلة بين الغرب والمسلمين أسبابها معرفية وإرادوية، فبالعلم والتنظيم يمكننا اللحاق بأوروبا، بل التفوق عليها للفضائل التي تتمتع بها ثقافتنا، ويتمتع بها اجتماعنا ممّا لا يملكه الغربيون. وقد أجاب النهضويون عن هذا السؤال، إجابات متعدِّدة تقدّم فيها المعرفي على التنظيمي أو العكس؛ لكنها كانت دائماً تدور بين هذين الأمرين، مع إضافة مسألة ثالثة أحياناً من جانب المحافظين، من بينهم بالقول إنّ من الأسباب المهمة للغلبة الغربية ترك المسلمين لمقتضيات ومتطلبات دينهم، ومن هذه المتطلبات أو من أهمها طبعاً المعرفة والتنظيم!)[28].

المورد الثاني: أشار إليه الدكتور السيد في كتابه **الصراع على الإسلام** الصادر سنة 2004م، الذي أظهر فيه تغيّراً أو تجدّداً في موقفه، فبعد أن اعتبر في المورد الأول أن سؤال أرسلان، يلخص إشكالية التقدم عند سائر النهضويين والإصلاحيين، تغير هذا الموقف بعض الشيء في هذا المورد، إذ اعتبر الدكتور السيد أنّ سؤال أرسلان، كان بالوسع اعتباره متابعة لسؤال النهضويين الأساسي، لولا الطابع المقارن الذي يظهر فيه، والنزعة الإرادوية القوية التي تسودها.

---

(28) رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر**، مصدر سابق، ص 40.

هذا عن السؤال، أما عن الكتاب مادته ومحتوياته، فقد سجل عليه الدكتور السيد الملاحظات الآتية:

1- يرى الدكتور السيد أن من الطريف في صنيع أرسلان، أنه وهو المقيم في لوزان بسويسرا، ما رأى في اضطراب الأوضاع الدولية آنذاك، ما يبعث على قلق الأوروبيين على مصائر حضارتهم.

2- وجد الدكتور السيد أن أرسلان ما أعاد النظر في رسالته بعد نشوب الحرب العالمية الثانية، رغم أنها طبعت خلالها مرتين.

3- لاحظ الدكتور السيد أنّ أرسلان ما استخدم ابن خلدون، ولا أزوالد شبنجلر صاحب كتاب **انهيار الغرب**، كما فعل زميلاه الشاميان رفيق العظم ومصطفى الغلاييني، في التدليل على أعمار الحضارات ومصائرها، رغم أنه كان يعرفهما كما يظهر من كتبه الأخرى(29).

هذه بعض الآراء والمواقف التي ظهرت في ساحة النقد العربي المعاصر، وفضَّلتُ تصنيفها بهذه الطريقة، بوصفها تمثل طريقة موضوعية، بعيدة كلّ البُعد عن التحيّزات بكافة صورها وأشكالها.

- 4 -
ملاحظات ونقد

بعد هذه الجولة الاستطلاعية والاستكشافية والتحليلية، نتوقّف عند بعض الملاحظات التي لا بد من الإشارة إليها، ومنها:

---

(29) رضوان السيد، **الصراع على الإسلام الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، بيروت: دار الكتاب العربي، 2004م، ص 126-127.

أولاً: لو أردنا البحث عن ماذا بقي من كتاب أرسلان، لجاز لنا القول إن أكثر ما بقي منه، هو سؤاله الذي ما زال حاضراً ومتحركاً، وما زال يستقطب الجدل والنقاش في ساحة الكُتاب والباحثين على تعدّد وتنوع خطاباتهم ومنهجياتهم، واختلاف وتباعد ميولهم وأذواقهم الفكرية والثقافية، ومع تقادم وتعاقب أزمنتهم وأجيالهم.

أما مادة الكتاب فيَصدُق عليها تقريباً، أنها أصبحت جزءاً من التاريخ الفكري الذي ينتسب إلى تاريخ الفكر العربي والإسلامي الحديث، وذلك لكون أنّ هذه المادة وتحليلاتها غلب عليها الاستناد إلى أحداث ومواقف ووقائع ترجع إلى تلك الفترة، وتحسب على وضعيات المنطقة العربية في عشرينيات القرن العشرين، خاصة مع التوسع والإسهاب في الإشارة إلى تلك الأحداث والمواقف والوقائع.

ويتأكّد هذا الموقف، مع الانطباع الذي تشكل عند البعض، في اعتبار أنّ مادة الكتاب تمَّت صياغتها بالأسلوب الصحفي والخطابي العاجل، الانطباع الذي نقله القاضي الشرعي اللبناني الشيخ حسن تميم في تقديمه لكتاب أرسلان، وأضاف إليه ما ذكره أحمد الشرباصي بقوله إن هذه الرسالة (أشبه بخطبة طويلة النفس، فيها من الإثارة والتحميس، أكثر ممّا فيها من البحث والإقناع)، هذا القول الذي نقله الشيخ تميم، وصفه أنه قول حقّ وصدق، واعتبر أنّ مهما قيل في هذه الرسالة، فقد كانت بنت ساعتها، وضرورة من ضرورات عصرها[30].

---

(30) شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟**، مصدر سابق، ص 21.

ثانياً: إن الذي جعل سؤال أرسلان يكون باقياً وحاضراً ومؤثراً، هو طبيعته المركّبة، وطابعه المقارن، ولو لم يكن بهذه الطبيعة وبهذا الطابع لما اكتسب صفة البقاء والحضور والتأثير، ولو جاء السؤال مكتفياً بالمقطع الأول لماذا تأخر المسلمون؟ لكان سؤالاً عادياً من جهة، وناقصاً من جهة أخرى.

عادياً، لكون أنّ التساؤل عن لماذا تأخَّر المسلمون؟ من السهل التنبُّه له، ومن البساطة الحديث عنه، ولكونه أيضاً تساؤلاً مطروحاً ومتداولاً بهذه الصيغة التي تفتقد إلى عنصر الإثارة والدهشة، العنصر الذي يرفع من قيمة السؤال، ويدفع به نحو المجال التداولي، وبه تتحدَّد حيوية السؤال وديناميته.

وناقصاً، لكون لا يكفي معرفة لماذا تأخر المسلمون؟ فالإجابة عن هذا السؤال تكون ناقصة ومبتورة من دون معرفة ولماذا تقدّم غيرهم؟ وذلك راجع إلى أمرين متلازمين، الأمر الأول له طبيعة سننية، والأمر الثاني له طبيعة موضوعية.

بشأن الأمر الأول ذي الطبيعة السننية، فمن الواضح أنّ قوانين التأخر هي غير قوانين التقدّم، بمعنى أنّ التأخر يكون محكوماً بقوانين بسببها يحصل التأخر، وعند حصوله لا بد من النظر إليه على أساس هذه القوانين. وهكذا التقدّم يكون محكوماً أيضاً بقوانين بسببها يتحقّق التقدّم، وعند تحققه لا بد من النظر إليه على أساس هذه القوانين.

فلا يكفي معرفة قوانين التأخر، بل لا بد من معرفة قوانين التقدّم أيضاً، وبحسب هذه القاعدة، لا يكفي معرفة لماذا تأخر المسلمون؟ السؤال الذي ينطبق عليه قوانين التأخر، بل لا بد أيضاً

من معرفة لماذا تقدّم غيرهم؟ السؤال الذي ينطبق عليه قوانين التقدم.

وبشأن الأمر الثاني ذي الطبيعة الموضوعية، فإنّ التأخّر والتقدُّم لهما واقع وموضوع متحقّق على الأرض في داخل عالمنا، وينبغي النظر لهما في داخل عالمنا، وليس خارجه أو بعيداً عنه.

وأن التأخر والتقدّم الذي نقصده هو ما نراه حاصلاً في واقعنا اليوم، الواقع الذي يجعلنا نتنبه دائماً وباستمرار إلى حالة الشعور بالتأخر من جهة، والحاجة إلى التقدم من جهة أخرى، وتقدّم الغير هو الذي ينبهنا إلى تأخرنا، ولولا تقدم الغير لما تنبَّهنا نحن إلى تأخرنا.

ثالثاً: يضعنا سؤال أرسلان أمام جدلية الحديث عن الذات والآخر، في إطار العلاقة بين التأخر والتقدم، تأخر الذات وتقدم الآخر، وهذه هي إحدى صور العلاقة، ومن أكثرها أهمية وفاعلية، لأنها تقارب الإشكالية الكبرى في الأمة، إشكالية النهضة والتقدم، الإشكالية التي ينبغي أن تتقدم على جميع الإشكاليات الأخرى، وتكون حاكمة عليها، وناظمة لها.

وحسب هذه الجدلية، لا يكفي النظر إلى الذات، والانغلاق عليها، وحصر الحديث في لماذا تأخر المسلمون؟ بل لا بد من النظر إلى الآخر، والتعرف إليه، والاتعاظ منه ومن تجربته، وتوسعة الحديث ليشمل أيضاً البحث عن لماذا تقدَّم غيرنا!

وبحسب هذه الجدلية أيضاً، فإنّ تأخر الذات لا ينبغي أن يكون سبباً للانغلاق، ومانعاً من النظر في تقدُّم الآخر، وذلك لأنّ التأخر يكون سبباً للانغلاق على الذات، ومانعاً من التواصل مع الآخر

المختلف والمتقدِّم، فهناك تلازم بين التأخّر والانغلاق، التأخر يؤدي إلى الانغلاق، والانغلاق يكون كاشفاً عن التأخر.

وبهذا التصور، فإنّ سؤال أرسلان يضع جدلية الحديث عن الذات والآخر في المجال العربي والإسلامي، أمام أفق يتجاوز حدود الانغلاق على الذات، ويدفع نحو النظر في تجربة الآخر المختلف والمتقدم.

رابعاً: يرى الدكتور رضوان السيد أن هناك تحولاً انكماشياً حصل في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، دفعت به نحو الانتقال من سؤال أرسلان، إلى سؤال آخر طرحه في أواخر أربعينيات القرن العشرين أبو الحسن الندوي (1333-1420هـ/ 1914-1999م)، في عنوان كتابه **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**.

وعن هذا التحول وانعكاساته يقول الدكتور السيد (ففي حين كانت المسؤولية أيام شكيب أرسلان، عن انحطاط المسلمين، وتقدّم الغربيين عليهم تقع على عاتق المسلمين، فإن الندوي يوجه النظر هنا إلى ناحية مختلفة تماماً من نواحي أو جوانب هذه الإشكالية، إسهام المسلمين القدامى في حضارة العالم، وانحراف الحضارة العالمية عن المسار الصحيح، نتيجة توقف الإسهام الإسلامي في بنائها وتطورها. ورغم الإيجابية البادية لأول وهلة في هذا المنحى، والمتمثِّلة في تنبيه المسلمين إلى الدور العالمي الذي ينبغي أن يعودوا للقيام به، فإنّ آثار الانكماشية الإسلامية واضحة في الموضوع والمعالجة، الغرب مسؤول مسؤولية كبرى عن انحطاط المسلمين، إنها مسؤولية تكاد تعادل مسؤولية المسلمين أنفسهم)[31].

---

(31) رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر**، مصدر سابق، ص 40.

ومع أن سؤال الندوي لم يستطع أن يحلّ مكان سؤال أرسلان، ولا حتى أن يزاحمه، مع ذلك فإن هذه المقاربة من الناحية المسلكية، تضع الفكر الإسلامي المعاصر أمام خيارين، خيار التمسك بسؤال أرسلان الذي يقارب إشكالية النهضة في إطار العلاقة بين الذات والآخر، وعلى أساس جدلية التأخر والتقدم، وبين خيار التمسك بسؤال الندوي الذي يقارب الإشكالية في إطار الذات، وبعيداً عن العلاقة مع الآخر، وعلى جدلية المسلمين والعالم، وما زال الفكر الإسلامي المعاصر أمام هذين الخيارين، تتنازعه الرغبات والإرادات.

الفصل الرابع

إخفاق النهضة.. أطروحات ومناقشات

- 1 -

إخفاق النهضة.. أطروحات ثلاث

في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، وفي إطار البحث عمّا عُرف في الأدبيات العربية المعاصرة بإخفاق النهضة العربية، وفي سياق تتبُّع أزمنة تاريخ تطور الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، وفي ظلّ الدهشة من ظهور وصعود الجماعات الجهادية والسلفية، في نطاق هذه السياقات الثلاثة متصلة ومنفصلة، تبلورت في المجال الفكري العربي أطروحات، وجدت أن هناك خطاً متصلاً وممتداً من التراجعات والإخفاقات المستمرة، بشكلٍ يصلح أن يكون تفسيراً وتحليلاً لهذه السياقات الفكرية والتاريخية، الممتدة من عصر النهضة في القرن التاسع عشر إلى نهاية القرن العشرين.

هذه الأطروحات أشار إليها، وتحدَّث عنها، واعتنى بها، وقام بضبطها وتركيبها كلّ بطريقته وخبرته، كتَّاب وباحثون ينتمون إلى بيئات اجتماعية متنوعة، عبَّروا عنها بصورة متفرقة، وتحدَّدت عند كلّ واحد من هؤلاء، بزمان تاريخي يستقلّ به عن الآخر.

وأكثر مَن تحدَّث عن هذه الأطروحات في المجال العربي المعاصر، وأعطاها صفة البقاء والاستمرارية، وأعلن التمسك بها،

هناك ثلاثة أسماء أكاديمية معروفة هي: الدكتور حسن حنفي في مصر، والدكتور رضوان السيد في لبنان، والدكتور عبد الإله بلقزيز في المغرب.

وقبل مناقشة هذه الأطروحات تفسيراً وتحليلاً ونقداً، سوف نعرض لها وصفاً وتوصيفاً، وكيف تشكّلت وتطورت وتحدَّدت في رؤية ومنظورات هؤلاء الثلاثة، الذين عرفوا بها في المجال الفكري العربي المعاصر.

– 2 –

كبوة الإصلاح.. والإجهاض المستمر

أطلق الدكتور حسن حنفي على هذه الأطروحة تسمية (كبوة الإصلاح)، ولعلّ أقدم نصّ نشره حول هذه الأطروحة، هي مقالته «كبوة الإصلاح. . نموذج مصر»، المنشورة ضمن كتاب **الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر** الصادر سنة 1986م، عن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط.

وحسب هذه الأطروحة، يرى الدكتور حنفي أن كبوة الإصلاح جيلاً وراء جيل، من الأفغاني إلى محمد عبده بسبب فشل الثورة العرابية، ومن محمد عبده إلى رشيد رضا بسبب نجاح الثورة الكمالية وإلغاء الخلافة العثمانية، ومن رشيد رضا إلى حسن البنا واغتياله سنة 1949م، والصدام بين الإخوان والثورة سنة 1954م، وتحول سيد قطب من (العدالة الاجتماعية في الإسلام)، و(معركة الإسلام والرأسمالية)، و(السلام العالمي والإسلام)، إلى (معالم في الطريق)، وانتهاء الحركة الإسلامية إلى الحركات الإسلامية

المعاصرة مثل جماعة الجهاد وكتابات محمد عبد السلام فرج وعمر عبد الرحمن[1].

تعدّ هذه الأطروحة، واحدة من أكثر الأطروحات التي ظلَّت تتكرر وتتواتر في كتابات ومؤلفات الدكتور حنفي، وحتى في مقالاته القصيرة، فقد أشار إليها في كتابه **دراسات فلسفية** الصادر سنة 1987م، وفي كتابه **جمال الدين الأفغاني.. المائوية الأولى** الصادر سنة 1998م، وفي كتابه **حصار الزمن الحاضر.. مفكرون** الصادر سنة 2004م، ومن المؤكد أنه أشار إليها أيضاً في مؤلفات أخرى.

وأشار إليها كذلك في مقالات وأوراق، منها مقالة «نحو تنوير عربي جديد.. محاولة للتأسيس»، المنشورة في مجلة **عالم الفكر** الكويتية سنة 2001م، وفي ورقة «المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر»، قدمت لندوة: (حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر)، نظَّمها مركز دراسات الوحدة العربية سنة 2006م، وفي ورقة «مدارس التجديد والإصلاح.. الرواد والأفكار»، قدمت لمؤتمر: (اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث)، نظمته مكتبة الإسكندرية سنة 2009م، وفي مقالته «الدولة المدنية ماذا تعني؟»، المنشورة في صحيفة **الاتحاد** الإماراتية في سبتمبر 2012م.

وبحسب هذا التتابع الزمني، يكون قد مضى على هذه

---

(1) حسن حنفي، **جمال الدين الأفغاني.. المائوية الأولى**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999م، ص 10.

الأطروحة ما يزيد على ربع قرن، وهي فترة تُكسب هذه الأطروحة تاريخاً وذاكرة تاريخية، وبشكل يقتضي التعامل معها بمنطق تاريخ تطور الأفكار، المنطق الذي يدرس الأفكار من جهة علاقتها بالزمن، بقصد الكشف عن ما حصل فيها من تطورات وتحولات، غيَّرت أو بدلت في صورة هذه الأفكار، وفي بنيتها وطبيعتها.

ويبدو أن الدكتور حسن حنفي أراد من هذا التتابع الزمني، إعطاء هذه الأطروحة صفة الاطِّراد والاستمرارية، في دلالة على قناعته وتمسُّكه بها، كما أراد منه أن ينبِّه ويلفت النظر إلى هذه الأطروحة، وجعلها في دائرة التذكر المستمر، في دلالة منه على أهمية وقيمة هذه الأطروحة.

وأول ما يستوقف الانتباه في هذه الأطروحة، هو التسمية (كبوة الإصلاح)، التي بقيت وحافظت على رسمها البياني، ونُطقها اللساني، وتركيبها الثنائي، ولم تتبدل أو تتغير من هذه الجهة عند الدكتور حنفي طيلة هذه الفترة التي مرَّت عليها، ولعلّ الدكتور حنفي بات ينفرد بهذه التسمية، وأنه على ما يبدو أكثر مَن استعملها وتحدَّث عنها، في كتاباته وأحاديثه ومؤلفاته خلال ما يزيد على ربع قرن.

وهذا يعني أن الدكتور حنفي كان مدرِكاً لهذه التسمية، وبقي واعياً بها، ومختاراً لها، ومتعمداً الثبات عليها، لكي تُعرف، وتُعرف باسمه، وتكون دالة على المدلول الذي يريد قوله في هذا الشأن، وحتى يرتقي بها إلى درجة المصطلح والمفهوم، فالتسميات التي يجري التعامل معها بهذه الطريقة من الثبات والاطِّراد والتراكم، هي التي تمهِّد الطريق لإعطائها صفة وصك المصطلح والمفهوم.

وفي تحديده لمعنى كبوة الإصلاح، يقول الدكتور حنفي: كبوة

الإصلاح تعني (أن نهضتنا الحديثة التي بدأت منذ أوائل القرن الماضي - التاسع عشر - باصطلاح المؤرخين، إنما بدأت في جيلين، وانتهت على يد جيلين، فإذا ما أتى الجيل الخامس فإنه يجد نفسه في أزمة، هل يعاود الإصلاح من جديد؟ هل يبدأ بداية جديدة؟ وما هي هذه البداية؟ وكأن نبوءة ابن خلدون قد تحققت في تاريخنا المعاصر، وهي أن الدورة التاريخية تمتد أربعة أجيال)[2].

وحين توقف أمام كلمة كبوة، بصفتها الكلمة المفتاحية لهذه التسمية، اعتبر الدكتور حنفي أنها تعني (أن الحركة عمرها قصير، انتهت بمجرد أن بدأت، سقطت بمجرد أن قامت، وكأن الصاروخ لم يستطع أن يخترق حجب الفضاء وعاد إلى الأرض بمجرد الانطلاق، وانتهاء قوة الدفع الأولى. ومن ثم كان مسار النهضة قوساً أو نصف دائرة من أسفل إلى أعلى، ثم من أعلى إلى أسفل، وليس خطاً مستقيماً تتراكم فيه الخبرات بعد جيل، وكأن الدورة لدينا لا بد وأن تبدأ من الصفر من جديد، دون أن ترث الأجيال بعضها من بعض خبراتها، حتى يحدث تراكم تاريخي، كي يحدث في نهضتنا تغيراً كيفياً مماثلاً في القدر)[3].

وعلى هذا الأساس، يرى حنفي أنّ كبوة الإصلاح تعني (أن هناك إجهاضاً مستمراً لكلّ تجربة تمرّ بها مجتمعاتنا، حتى تبدأ من الصفر من جديد)[4].

---

(2) حسن حنفي، «مدارس التجديد والإصلاح.. الرواد والأفكار»، ورقة مقدمة لمؤتمر: اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 19-21 يناير 2009م، ص 1.

(3) حسن حنفي، المصدر نفسه، ص 2.

(4) المصدر نفسه.

وعن طريقة إدراك هذه الظاهرة، يقول حنفي إن ظاهرة الكبوة (لا يمكن إدراكها إلا برؤية الحاضر في الماضي، وبنظرة تراجعية تكشف عن بداية المسار وتطوره، بل إنها لا تكشف إلّا ابتداء من أزمات العصر، وأزمة الجيل الخامس، جيلنا، ومع ذلك فهي تخرج من نطاق التقييم الذاتي إلى الوصف الموضوعي، ومن الحكم الفردي إلى الاتفاق الجماعي)[5].

ومن جهة المنهج في دراسة هذه الظاهرة، يرى حنفي (أنه يعتمد على منهج دقيق في العلوم الإنسانية، وهو منهج تحليل الخبرات الفردية والاجتماعية من أجل إعادة بناء الموقف التاريخي، بعد تكشُّف أبعاده في الموقف الحالي، ومن ثم تتمّ رؤية الماضي في الحاضر، والحاضر من خلال الماضي، وهو المنهج الذي طالما استعملناه لدراسة التجارب الحية المعاصرة لكشف دلالاتها المستقلة)[6].

ويعني حنفي بهذا المنهج، المنهج الظاهراتي الذي سبق وأن عرض له نظرياً وتطبيقياً، في مؤلفات له، منها كتاب **تأويل الظاهريات**، وكتاب **ظاهريات التأويل**.

هذه لعلها هي أبرز ملامح وعناصر أطروحة الدكتور حسن حنفي، في ما أسماه كبوة الإصلاح، التي أدّت وتؤدي إلى الإجهاض المستمر.

---

(5) حسن حنفي، «مدارس التجديد والإصلاح. . الرواد والأفكار»، مصدر سابق، ص 2.

(6) المصدر نفسه.

– 3 –

الفكرين الإسلاميين الحديث والمعاصر.. من التقدم إلى الهوية

إلى مطلع سنة 1985م، كان الاهتمام الفكري على مستوى المتابعة والكتابة والتأليف عند الدكتور رضوان السيد منصبّاً على مجال الدراسات الإسلامية الكلاسيكية، وفي سنة 1986م صدر له أول كتاب في مجال الدراسات الإسلامية الحديثة، بعنوان **الإسلام المعاصر. . نظرات في الحاضر والمستقبل**، وفي وقتها كان يرى (أن الغالب على الحقبة المعاصرة في التفكير الإسلامي النكوصية، فمحمد عبده متقدِّم على رشيد رضا، ورضا متقدم على حسن البنا، والبنا متقدم على سيد قطب، وقطب متقدم على عمر عبد الرحمن. . . إلخ)[7].

وفي سنة 1993م نشر الدكتور السيد مقالة في صحيفة **النهار** اللبنانية بعنوان «البيئات الأيديولوجية والاجتماعية لحركات الإسلام السياسي المعاصر»، استهلها بالقول: (خطرت لي قبل سنوات خاطرة نشرتها في إحدى الصحف، مؤدّاها أننا مختلفون عن العالم كله من حيث إن الثقافة والسياسة في مجالنا العربي، تسير باتجاه معاكس لطبائع الأمور والأفكار، ففي المجال الثقافي محمد عبده أقلّ ثقافة وانفتاحاً من جمال الدين الأفغاني أستاذه، ومحمد رشيد رضا أقل انفتاحاً من أستاذه محمد عبده، وحسن البنا أقل ثقافة

---

(7) رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1997م، ص 8.

وانفتاحاً من رائده رشيد رضا، وسيد قطب أقل انفتاحاً من رائده حسن البنا، وعمر عبد الرحمن أقل ثقافة وانفتاحاً من سيد قطب)[8].

وفي سنة 1997م، جمع الدكتور السيد المقالات والدراسات التي كتبها خلال ست سنوات ماضية، في كتاب صدر بعنوان **سياسيات الإسلام المعاصر. . مراجعات ومتابعات**، اعتبر فيه أن الأطروحة الأساسية التي تخترق فكرتها مجموعة المقالات والدراسات كلها، تتحدَّد حسب قوله في (أن الإشكالية الرئيسة في الفكر الإسلامي الحديث كانت إشكالية النهوض والتقدم، بينما الفكر الإسلامي المعاصر إشكاليته الأساسية الهوية ومقتضيات وأساليب ووسائل حفظها، ولذا فإن هذه الدراسات المجموعة ترى أن هناك قطيعة بين الفكرين الإسلاميين الحديث والمعاصر، وتدرس وتحدّد زمن حدوث تلك القطيعة، وظروفها في العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن)[9].

وحين رجع الدكتور السيد إلى هذه الأطروحة في ورقة (من الإصلاح إلى الإحياء. . مصائر مواريث التفكير النهضوي الإسلامي)، قدمها لمؤتمر: (اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث) سنة 2009م، اعتبر السيد أنه اتخذ من هذه الفرضية - حسب تسميته - أساساً للدراسة عنده في الخمس عشرة سنة الأخيرة، وهي تستند حسب قوله إلى أمرين اثنين: مراقبة

---

(8) رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، مصدر سابق، ص 200.

(9) رضوان السيد، المصدر نفسه، ص 7.

التشكيلة الثقافية السياسية في موضوعاتها وخطوطها الرئيسة، ومحاولة النمذجة على أساس الأكثر وروداً واهتماماً لدى العاملين الرئيسين في المجالات الثقافية الدينية، والثقافية الفكرية)[10].

وبحسب هذا التتابع الزمني، يفهم أنّ اقتراب الدكتور السيد من هذه الأطروحة، بدأ مع تحوّله نحو الاهتمام بحقل الدراسات الإسلامية المعاصرة في منتصف ثمانينيات القرن العشرين، مع كتابه **الإسلام المعاصر**، وإلى سنة 1993م كانت هذه الأطروحة عنده أقرب إلى الخاطرة حسب وصفه، وفي سنة 1997م ومع صدور كتابه **سياسيات الإسلام المعاصر**، نقلها من وضعية الخاطرة إلى وضعية الفرضية والأطروحة، وتحدَّدت عنده بصورة أكثر وضوحاً وتماسكاً، وأصبح يُعرف بها على النحو الآتي: هناك قطيعة بين الفكرين الإسلاميين الحديث والمعاصر، كشف عن هذه القطيعة اختلاف طبيعة الإشكالية الحاكمة في ساحة هذين الفكرين، ففي ساحة الفكر الإسلامي الحديث كانت الإشكالية الحاكمة هي إشكالية النهوض والتقدم، بينما في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر إشكالية الهوية هي الإشكالية الحاكمة.

هذه الأطروحة بهذا التحديد، شكلت أساساً عند الدكتور السيد منذ تحوُّله نحو الاهتمام بحقل الدراسات الإسلامية المعاصرة، وظلت هذه الأطروحة حاضرة روحاً وفكراً في معظم كتابات

---

(10) رضوان السيد، «من الإصلاح إلى الإحياء مصائر مواريث التفكير النهضوي الإسلامي»، ورقة مقدمة لمؤتمر: اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 19-21 يناير 2009م، ص 2.

ودراسات الدكتور السيد المتصلة بحقل الإسلاميات المعاصرة، وبات من السهل كشف هذه الأطروحة، والتعرف إليها، وذلك لشدّة وضوحها من جهة، وتعمّد الدكتور السيد تصويب النظر إليها في كتاباته.

ومنذ اقتراب الدكتور السيد من حقل الدراسات الإسلامية المعاصرة، كان في وعيه وإدراكه على ما يبدو، الحاجة لأن يكون صاحب أطروحة يُعرف بها من جهة، وحتى تشكّل له أساساً لوجهة كتاباته من جهة أخرى، هذا الوعي بالأطروحة والحاجة إلى الأطروحة، هو الذي قاده وأوصله إلى الأطروحة التي ظلّ يختبرها بالحديث، والإشارة إليها، والنقاش حولها في العديد من كتاباته ودراساته، حتى تبلورت ونضجت وتحدَّدت عنده بالصورة التي شرحها في مقدمة كتابه **سياسيات الإسلام المعاصر**.

الوعي بالأطروحة والحاجة إلى الأطروحة، حصل عند الدكتور السيد نتيجة عنايته وخبرته في الكشف عن أطروحات الآخرين حين البحث عنهم وعن تصوراتهم الفكرية، وهذا ما تجلى بوضوح في العديد من مؤلفاته، ومن أبرزها كتاب **سياسيات الإسلام المعاصر**، وكتاب **المسألة الثقافية في العالم العربي الإسلامي** الصادر سنة 1998م، وكتاب **الصراع على الإسلام. . الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية** الصادر سنة 2004م، وهكذا في كتابه **الإصلاح الإسلامي. . المسار والصيرورة** الصادر سنة 2004م.

ودل على هذا الوعي بالأطروحة كذلك عند الدكتور السيد، حين توقف عند أهم الدراسات حول الفكر العربي النهضوي، وأشار إلى ثلاث دراسات، واعتبر أن دراسة الدكتور فهمي جدعان (أسس

التقدم عند مفكري الإسلام)، هي أهم هذه الدراسات الثلاث عمقاً وتفصيلاً، لكن ملاحظته عليها أنها ليست لها أطروحة حاكمة[11].

هذه الإشارة من الدكتور السيد على دراسة الدكتور جدعان، وكأنها تلفت نظره أو يلفت بها نظر غيره بالحاجة إلى الأطروحة، وبالنسبة إليه بوصفه أحد المهتمين والمشتغلين بهذا الحقل من الدراسات.

وفي وقت لاحق، حاول الدكتور السيد اختبار أطروحته من جهة علاقتها بمقولة رؤية العالم، وفي هذا النطاق جاءت ورقته (رؤية العالم في الفكر الإسلامي المعاصر. . الحتميات المؤتلفة والإمكانيات الأخرى)، التي قدَّمها لندوة (تيارات الفكر الإسلامي المعاصر. . قضايا الإصلاح والتجديد) عقدت في بيروت سنة 2001م، وكنت معقباً على هذه الورقة في هذه الندوة، وضمّها فيما بعد إلى كتابه **الصراع على الإسلام**.

وما يعنيه ويرمي إليه الدكتور السيد من رؤية العالم في هذا الشأن، يتحدَّد في أمرين، هما: الأمر الأول: ذكره الأنثروبولوجي الأميركي مايكل كيرني الذي يرى أنه لم يعُد من الممكن دراسة التصورات حول الثقافات في تكويناتها، والعلاقات فيما بينها، إلا بالاستناد في ذلك وبخاصة في المسائل العلائقية، إلى بحوث وفرضيات رؤية العالم.

الأمر الثاني: ذكره السوسيولوجي الألماني ماكس فيبر (1864-

(11) رضوان السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، بيروت: دار الكتاب العربي، 2004م، ص 124.

1920م)، الذي صنَّف مقولة رؤية العالم في مستويين، درس بالاستناد إليهما عدة ثقافات تاريخية، يتعلق المستوى الأول بما أطلق عليه المؤرخ الاجتماعي الألماني فلهام دلتاي (1833-1911م) اسم الصورة الكونية، التي تؤلف الكتلة الأساسية للمعتقدات والمسلمات الافتراضية عن العالم الحقيقي والواقعي، والتي يمكن في ضوئها الوصول إلى إجابات شافية عن التساؤلات حول مغزى الكون والوجود، أو ما يُعرف بروح الحضارة. ويتعلق المستوى الثاني بالسياق التصوري الواعي والإرادوي، الذي تضع فيه الذات الجمعية نفسها ضمن تقسيمات العالم الواقعية أو المركَّبة من النواحي الثقافية في الأصل؛ لكن أيضاً من النواحي الأخلاقية والاجتماعية والسياسية[12].

واستناداً إلى هذه المقولة، وتطبيقاً لها على أطروحته، يرى الدكتور السيد أنّ (وعي الأفغاني وعبده والعظم ورضا وأرسلان لأحداث العالم وتركيباته وترتيباته، ومواقع المسلمين فيه، حدّدوا إشكالية المسلمين بأنها التخلّف في سائر المجالات، كما حددوا الحلّ وهو التقدم، على أن المفكرين الإسلاميين بدؤوا يتخلّون عن هذه الفكرة، أو عن هذا التحديد للإشكالية منذ الثلاثينيات من القرن العشرين. . . وأصبحت الرؤية السائدة للعالم لدى الإسلاميين تتمحور حول الهوية، وتتسم بالقطيعة)[13].

وبهذا الاستناد والتطبيق لمقولة رؤية العالم، يكون الدكتور

---

(12) رضوان السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، مصدر سابق، ص 183.

(13) رضوان السيد، المصدر نفسه، ص 183-187.

السيد قد فتح أفقاً جديداً أمام أطروحته، وأمام هذه الأطروحات عموماً، ومثّل أهم تطوّر أضافه لأطروحته، وبه تميّزت عن أطروحات الآخرين، وما كان من السهل التنبّه لهذه المقولة، والاستفادة منها في هذا النطاق، وهنا تكمن أهمية هذه الإضافة، وهذا التطور.

– 4 –

القطيعة الفكرية.. من الإصلاحية إلى الإحيائية

كما تعمد الدكتور حسن حنفي بجعل أطروحته ممتدّة ومنتشرة في العديد من كتاباته ومؤلفاته، واتبع الطريقة نفسها الدكتور رضوان السيد مع أطروحته، وهكذا أيضاً تعامل الدكتور عبد الإله بلقزيز مع أطروحته التي جعلها ممتدة ومنتشرة في العديد من كتاباته ومؤلفاته.

ففي سنة 1999م تحدّث الدكتور بلقزيز عن أطروحته في مقالة نشرتها مجلة **منبر الحوار** اللبنانية بعنوان «الإصلاحية الإسلامية والصحوة الإسلامية.. آليات القطيعة والاستمرار»، وفي سنة 2000م أشار إليها بشكل موجز في كتابه الحواري المشترك مع الدكتور رضوان السيد الموسوم **أزمة الفكر السياسي العربي**، وفي كتابه **الإسلام والسياسة.. دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** الصادر سنة 2001م، ضمّ إليه المقالة السابقة المنشورة في مجلة **منبر الحوار**، وتحدث عنها في كتابه **أسئلة الفكر العربي المعاصر** الصادر سنة 2001م، في الفصل الأول من الكتاب الذي ناقش مسألة الإصلاح، كما تحدث عنها في كتابه **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** الصادر سنة 2002م، وهكذا في كتابه

العرب والحداثة.. دراسات في مقالات الحداثيين الصادر سنة 2007م، ولعلّه تطرق إليها في كتابات ومؤلفات أخرى.

يكشف هذا السياق الزمني، عن قسمات أساسية في طريقة تطور هذه الأطروحة عند الدكتور بلقزيز، وقبل الإشارة إلى هذه القسمات الدالة على التطور، لا بد من ضبط وتحديد رؤية بلقزيز لهذه الأطروحة، وذلك بالعودة إلى نصه الأسبق.

عن هذه الرؤية يرى بلقزيز أن هناك قطيعة فكرية بين خطاب الإصلاحية الإسلامية وخطاب الصحوة الإسلامية، تحدَّدت هذه القطيعة في اعتبار أنّ إشكالية النهضة هي النظام الفكري في خطاب الإصلاحية الإسلامية مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبدالرحمن الكواكبي ورشيد رضا والمغربي محمد بلحسن الحجوي، وقد عبَّر هؤلاء عن هذه الإشكالية بعبارات من قبيل الترقي والتمدن والتقدم، وهذا بخلاف خطاب الصحوة الإسلامية منذ حسن البنا في مصر إلى عبد السلام ياسين في المغرب، مروراً بسيد قطب ومحمد قطب والهضيبي والنبهاني، فإنّ الإشكالية عند هؤلاء تنغلق على مصادرها الداخلية والذاتية، فلا ترى في صحوة المسلمين عودة لهم إلى لحظة اليقظة التي كانت مرادفة لنهوضهم في الماضي، ولذلك لا تجد حاجة إلى منبّه خارجي لإيقاظ الوعي وصحوه من سباته، ولا ضرورة إلى التماس أسباب استعادته، والتمكين له من غير المسلمين[14].

واستناداً إلى هذه الرؤية، واستنباطاً منها، تحدّدت عند بلقزيز

---

(14) عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001م، ص 154.

أربعة فروقات أساسية بين الخطابين الإصلاحي والصحوي، هذه الفروقات هي:

أولاً: نجح الخطاب النهضوي للإصلاحية الإسلامية في أن يحقق انفتاحاً متوازناً على ثمرات العصر، ولم يتردَّد في الانتهال من المنظومات الفكرية الحديثة، وتجلى هذا الانفتاح في المصالحة مع العلم والاعتراف بسلطة ومرجعية المعرفة العلمية والحقائق العلمية من دون الخشية على العقيدة وسلطة الإيمان والحقيقة الدينية، وتجلى هذا الانفتاح أيضاً في المصالحة مع النظام السياسي الحديث، والاعتراف بشرعية المصادر المدنية التي تقوم عليها الدولة الحديثة، وهكذا المصالحة مع فكرة نسبية الأفكار، والتي هي من ثمرات العلم الحديث. في حين أن خطاب الصحوة كان وما زال شديد الانغلاق أمام المنظومات المعرفية الحديثة.

ثانياً: تميّز خطاب الإصلاحية الإسلامية بالتفكير الواقعي والتاريخي، بينما تميّز خطاب الصحوية بالتفكير المثالي والطوباوي.

ثالثاً: تميَّز خطاب الإصلاحية بأنه دعوة فكرية في المقام الأول، هدفه تحرير الوعي من الخرافة والتقليد، واجتراح الشروح والحواشي والمختصرات، والرفع به نحو الاجتهاد والتجديد والإبداع، في حين تميَّز خطاب الصحوية بأنه دعوة سياسية حتى وإن لبست لبوس القول الفكري، وكانت معنية في الأساس بصوغ مشروع سياسي قوامه استلام السلطة، وتطبيق الشريعة، وبناء الدولة الإسلامية، ولم يكن جيش هذه الدعوة هم المثقفون على نحوِ ما كان عليه الأمر في الدعوة الإصلاحية، بل كان جيشها من المناضلين الملتزمين بفكرتها السياسية.

رابعاً: يُعتبر خطاب الإصلاحية أقرب ما يكون إلى الفكر الديمقراطي، بمعنى أنه اعتمد قاعدة التثقيف والتكوين وبناء الوعي بشكل سلمي إقناعي، وبمعنى أنه تحلى بروح النسبية فلم ينجرف وراء أوهام امتلاك الحقيقة المطلقة، بينما خطاب الصحوية هو أقرب ما يكون إلى الشمولية، إذ يختزل الثقافة في السياسة، والمجتمع في الدولة، ويسوق الادِّعاء بكفايته، وغناه عن الحاجة إلى معارف غيره[15].

هذا عن جانب الرؤية لهذه الأطروحة، أما عن جانب ما حصل فيها من تغيُّر وتطوّر، فيتحدَّد في الملامح والقسمات الآتية:

أولاً: في مقالة **منبر الحوار** سنة 1999م، تحدث بلقزيز عن آليات القطيعة والاستمرار في إطار ما أسماه الإصلاحية الإسلامية والصحوة الإسلامية، لكن هذا الإطار تغيَّر في مقالته المنشورة في كتاب **أزمة الفكر السياسي العربي** الصادر سنة 2000م، حين تحدَّث عن جدل القطيعة والاستمرارية في إطار ما أسماه الإصلاحية العربية والراديكالية الفكرية العربية.

في المقالة الأولى حديث عن الإصلاحية الإسلامية يأتي في طليعتها جمال الدين الأفغاني، وفي المقالة الثانية حديث عن الإصلاحية العربية يأتي في طليعتها محمد عبده من دون الإشارة إلى الأفغاني.

وفي المقالة الأولى حديث عن الصحوة الإسلامية، وفي المقالة

---

(15) عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، مصدر سابق، ص 155-162.

الثانية حديث عن الراديكالية الفكرية العربية التي تضم التيارين الصحوي الإسلامي والقومي العربي.

ثانياً: في مقالة **منبر الحوار** المنشورة لاحقاً في كتاب **الإسلام والسياسة** الصادر سنة 2001م، استعمل بلقزيز تسمية الصحوة الإسلامية في مقابل الإصلاحية الإسلامية، لكنه في كتاب **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** الصادر سنة 2002م، استعمل بدل تسمية الصحوة تسمية الإحيائية، وهي التسمية التي غابت كلياً في المقالة الأولى، وأصبحت التسمية الغالبة في كتاب **الدولة**، وأعطاها صفة الأفضلية، واعتبر أنها أوسع وأشمل من الأولى، وحددها برافدين هما الإخواني والصحوي.

وهذا التغيُّر ليس مجرد تغير عادي أو عابر في التسميات، وإنما له انعكاساته في طريقة تكوين المعرفة بهذه التسميات التي لها منزلة المفاهيم، وهكذا في طريقة إدارة هذه المفاهيم، الإدارة التي نعني بها معرفة ما بين هذه المفاهيم من علائق وترابط وتراتب.

ثالثاً: هناك تغير آخر من جهة استعمال التسميات، ففي مقالة كتاب **أزمة الفكر السياسي العربي**، وعند حديثه عن الإصلاحية العربية المفارقة للراديكالية الفكرية العربية، حدَّد بلقزيز هذه الإصلاحية في تيارين، أطلق على التيار الأول تسمية الليبرالية، وعلى التيار الثاني تسمية السلفية المتفتحة، ويعني بها سلفية عبده والكواكبي ورشيد رضا.

لكنه في كتابه **العرب والحداثة** الصادر سنة 2007م، فرّق بلقزيز بين الإصلاحية والسلفية، وفصل بين الليبرالية والإصلاحية، وجاء ذلك في سياق حديثه عن حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر

العربي المعاصر، وفي إطار نقده لعملية المماهاة التي أقامها حسب قوله كثير من مؤرخي الفكر العربي المعاصر بين العقلانية والتنوير وتيار الليبرالية العربية، وإخراج الفكر الإصلاحي الإسلامي من دائرة العقلانية والتنوير إخراجاً كاملاً، وإدخاله في خانة الفكر السلفي، وكان من نتيجة هذا الموقف في تقدير بلقزيز تكوُّن نظرة نمطية إلى الفكر العربي لا ترصد بعين الموضوعية والتوازن تضاريس التطور والتحوّل فيه وفي موضوعاته(16).

رابعاً: في مقالته المنشورة بكتاب **أسئلة الفكر العربي المعاصر** الصادر سنة 2001م، وعند حديثه عن ما أسماه بلقزيز بظاهرة التراجع الذاتي التي طبعت الفكرة الإصلاحية المعاصرة منذ نصف قرن تقريباً، بتحوّل الدعوة الإصلاحية إلى خطاب صحوي إسلامي، اعتبر بلقزيز أن هذا التحول نحو خطاب الصحوة، بدأ مع سيد قطب وزينب الغزالي ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي ومالك بن نبي وعبد السلام ياسين وحسن الترابي وآخرين، ليصل إلى فكرة الجماعة الإسلامية والجهاد الإسلامي والتكفير والهجرة والجماعة الإسلامية المسلحة وسائر الأفغان العرب(17).

لكنه في كتاب **الإسلام والسياسة**، وعند حديثه عن المفارقة ما بين خطاب الإصلاحية الإسلامية وخطاب الصحوة الإسلامية، اعتبر بلقزيز أنّ خطاب الصحوة الإسلامية بدأ من حسن البنا في مصر إلى

(16) عبد الإله بلقزيز، **العرب والحداثة.. دراسة في مقالات الحداثيين**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007م، ص 81.

(17) عبد الإله بلقزيز، **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، اللاذقية: دار الحوار، 2001م، ص 45.

عبد السلام ياسين في المغرب، مروراً بسيد قطب والهضيبي وتقي الدين النبهاني.

وفي مكان آخر من الكتاب نفسه، يقول بلقزيز (وَضَعَ نشوء حركة الإخوان المسلمين بزعامة مرشدها حسن البنا، مقدّمات القطيعة بين فكر الحركة الإسلامية الجديدة وفكر الحركة الإصلاحية، غير أن هذه المقدمات ستنضج نتائج كبيرة على صعيد العلاقة بين الفكرين، خاصة مع موضوعات الجيل الثاني للحركة - سيد قطب، محمد قطب - المرتكزة إلى أفكار أبي الأعلى المودودي)[18].

خامساً: حين عدَّد بلقزيز في مقالة كتاب **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، الأسماء التي بدأ منها التحول من خطاب الإصلاحية إلى خطاب الصحوة الإسلامية، أشار إلى سبعة أسماء أحدهم مالك بن نبي، وتغيرت الصورة عنده تماماً بشأن مالك بن نبي في كتابه **الإسلام والسياسة**، فعند حديثه عن ما أسماه الإصلاحية المستأنفة، وجد من المثير حسب قوله (أن عمر الفكرة الإصلاحية في المغرب امتدّ لفترة أطول من عمرها في المشرق، وهو ما تشهد عليه كتابات علال الفاسي في الخمسينيات - **النقد الذاتي** - والستينيات - **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها** - وكتابات مالك بن نبي بين الخمسينيات والسبعينيات)[19].

سادساً: اعتنى بلقزيز في معظم مقالاته ومؤلفاته السالفة الذكر، بالتقسيمات والتصنيفات الفكرية والتاريخية، لكن اللافت في هذه

---

(18) عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة**، مصدر سابق، ص 168.

(19) عبد الإله بلقزيز، المصدر نفسه، ص 166.

التقسيمات والتصنيفات أن تسمياتها ظلّت تتغير وتتبدّل من مقالة إلى أخرى، ومن كتاب إلى آخر.

ففي مقالة كتاب **الإسلام والسياسة**، قسّم بلقزيز ما بعد الإصلاحية الإسلامية إلى لحظتين، أطلق على الأولى تسمية إصلاحية مستأنفة، وعلى الثانية تسمية إصلاحية مستعادة، وفي مقالة كتاب **أزمة الفكر السياسي العربي**، تحدّث عن الفكر السياسي العربي الحديث استناداً إلى تحقيب هذا الفكر في لحظتين هما: لحظة الإصلاحية العربية وشملت تياري الليبرالية والسلفية المتفتحة، ولحظة الراديكالية الفكرية العربية وشملت تياري الصحوي الإسلامي والقومي العربي، وفي مقالة كتاب **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، قسَّم الوعي الإصلاحي إلى لحظتين معرفيتين هما: لحظة الوعي الإصلاحي السلفي، ولحظة الوعي الإصلاحي الليبرالي، وفي كتاب **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ميَّز بين ثلاث لحظات في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، هي: لحظة الإصلاحية الإسلامية الكلاسيكية في القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، ولحظة الإصلاحية الإسلامية المتجددة والضيقة الهوامش في القرن العشرين، ولحظة الإحيائية الصحوية الإسلامية منذ ثلاثينيات القرن العشرين.

هذه بعض الملامح التي تكشف عن حالة التغير في أطروحة الدكتور بلقزيز، والتي لا بد من الإحاطة بها عند تقييمها ومناقشتها بصورة علمية وموضوعية.

إلى جانب هؤلاء الثلاثة (حنفي والسيد وبلقزيز)، الذين عُرفوا أكثر من غيرهم بهذا النمط من الأطروحات في مجال العربي

المعاصر، هناك أيضاً مَن أشار وتحدَّث عن هذا النمط من الأطروحات، لكن بصورة عابرة ومنقطعة، وليس بصورة متصلة.

ومن هؤلاء الكاتب السوري محمد سيد رصاص الذي نشر مقالة سنة 2003م بعنوان «مآزق التجديد الديني في الإسلام الحديث»، اعتبر في الخاتمة أنّ ما طرحه يقدِّم محاولة فكرية لتفسير عملية الانتقال النزولي من جمال الدين الأفغاني إلى الملا عمر، ومن حسن البنا إلى أسامة بن لادن، ومن مالك بن نبي إلى علي بلحاج، ومن سيد قطب إلى أيمن الظواهري، ومن أحمد أمين إلى ظواهر جديدة في الفكر الإسلامي المعاصر[20].

– 5 –

الأطروحات.. والاتجاهات الناقدة

لا شك في أن هذه الأطروحات الثلاث من جهة البنية والطبيعة، ومن جهة التكون والتطوّر، لا تخلو من طرافة، ومن إثارة للجدل والنقاش، وحتى المحاججة والاعتراض، لكن القدر الذي وقفت عليه من هذا النقاش يُعدّ ضئيلاً من ناحية الكمّ، ويغلب عليه طابع التخطئة والتشكيك من ناحية الكيف.

والملاحَظ أنّ معظم هذه النقاشات اتجهت نحو أطروحة الدكتور حسن حنفي، وتحدَّدت في نطاق المصريين الذين كانوا على

(20) محمد سيد رصاص، «مآزق التجديد الديني في الإسلام الحديث»، **الاجتهاد**، لبنان، العددان 59-60، السنة الخامسة عشرة، صيف وخريف 1424هـ/ 2003م، ص 126.

معرفة بأطروحة الدكتور حنفي، وعلى احتكاك بها أكثر من الأطروحات الأخرى.

ومن الذين ناقشوا هذه الأطروحة، واقتربوا منها في المجال المصري، يمكن الإشارة إلى ثلاثة مواقف ناقدة هي:

الموقف الأول: أشار إلى هذا الموقف الشيخ يوسف القرضاوي الذي يرى وبخلاف الأطروحات السابقة، أن هناك مسيرة تصاعدية في حركة الاجتهاد في العصر الحديث، ولم تنتكس هذه المسيرة كما زعم البعض، وحسب قوله وتفسيره (إن المسيرة كانت تصاعدية، ولم تنتكس كما زعموا، بل بدأت بالعموميات والمجاملات ثم أخذت تتخصص، وبدأت رجراجة ثم شرعت تنضبط، فالشيخ محمد عبده كان أقرب إلى الانضباط بمحكمات الشرع من شيخه الأفغاني بحُكم ثقافته الأزهرية المتعمقة، والسيد محمد رشيد رضا كان أقرب إلى الانضباط بمحكمات الشرع من شيخه الأستاذ الإمام، بما له من سعة اطِّلاع على كتب السُّنة والآثار، وإنتاج المدرسة السلفية التي يمثلها الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وهو الذي شنّ حملاته القوية من مجلته العتيدة **المنار** على الجمود والتقليد، وكتب المقالات الإصلاحية، والفتاوى العلمية التجديدية خلال ثلث قرن من الزمان، وذاعت اجتهادات الشيخ رشيد، وفتاواه التجديدية في العالم الإسلامي كله، ولقيت من القبول أكثر ممّا لقيته اجتهادات شيخه على قلَّتها، أما السيد جمال الدين فلا نكاد نعرف له اجتهاداً معيناً، وقد كانت شخصيته شخصية الزعيم الثائر الموقظ للعقول، المحرِّك للمشاعر، المثير للهمم والعزائم، لا شخصية الفقيه المنضبط بأصول وقواعد، وكل ميسر لما خلق له.

وقد أخذ على الشيخ محمد عبده بعض آرائه في تأويل القرآن، كقوله في قصة آدم، وكلامه عن الطير الأبابيل، ونحو ذلك، وعذره أن الحضارة الغربية كانت في أوجها، وكان الانبهار بها على أشده، لذا غلبت النزعة العقلية، ومحاولة إخضاع النص حتى يوافق المفاهيم الجديدة.

ومن الإنصاف لمن يريد تقويم شخص ما، وتقدير فكره وعمله، أن يضعه في إطاره التاريخي الخاص، لا يعدو به زمانه ومكانه إلى زماننا نحن ومكاننا، فبعض ما يبدو لنا اليوم واضحاً مسلماً، لم يكن كذلك في زمنه)[21].

الموقف الثاني: أشار إلى هذا الموقف الدكتور محمد عمارة الذي نشر كتيباً بعنوان **الثوابت والمتغيرات لليقظة الإسلامية الحديثة**، عالج فيه حسب قوله الدعوة التي تقول إن محمد عبده أكثر تخلفاً من الأفغاني، وأن رشيد رضا أكثر تخلفاً من محمد عبده، وأن حسن البنا أكثر تخلفاً من رشيد رضا، وهي الدعوة التي طرحها حسن حنفي في إطار ما يسمى عنده بكبوة الإصلاح.

وبخلاف هذه الدعوة، يرى الدكتور عمارة أن الفروق بين هؤلاء يرجع إلى أمرين هما:

(أولاً: في مرحلة الأفغاني ومحمد عبده كان المخاطب صفوة، وأنت إذا رأيت عضوية الحزب الوطني الحر الذي كوَّنه الأفغاني في سبعينيات القرن التاسع عشر في مصر، أو عضوية العروة الوثقى، أو

---

(21) عمر عبيد حسنه، **فقه الدعوة ملامح وآفاق**، الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، كتاب الأمة رقم 19، ج 2، 1408هـ، ص 156.

حتى عضوية جمعية أم القرى للكواكبي تجد أنهم علماء نخبة. وعندما يكون جمهورك علماء يكون مستوى طرحك أكثر جرأة وأكثر عقلانية، حتى المعتزلة قبل مرحلة الثورات كانت الجرأة العقلانية عندهم أكثر من المرحلة اللاحقة، أعني أن الخطاب كان خطاب نخبة.

ثانياً: في مرحلة الأفغاني ومرحلة محمد عبده كان التركيز على نقد التراث أكثر من التركيز على نقد الغرب؛ لأنّ الغرب كان لا يزال يعيش واقفاً على الباب ولم يدخل، لم يصبح هو الكارثة والبلوى العامة. عندما سقطت الخلافة، وعندما أصبحت العلمانية والتغريب لها أحزاب في داخل المجتمع، لم يعد التراث بشكله الأكثر تخلفاً والأكثر خرافة كما كان في المرحلة الأولى، يعني أصبحت تحديات التراث أقل، بينما تحديات الغرب أصبحت أكثر، ولذلك أنا أشعر سواء لدى رشيد رضا أو حسن البنا في هذه المرحلة، أنه لم تكن القضية قضية تراجع عن المنهج، إنما قضية تغير في موازين التحديات)[22].

الموقف الثالث: أشار إلى هذا الموقف الكاتب هاني نسيرة الذي خصص فصلاً في كتابه **أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار**، بعنوان (الإصلاحية الإسلامية وتفكيك مقولة كبوة الإصلاح)، انتقد فيه وبشدة مقولة كبوة الإصلاح من دون أن يسمي صاحبها، وحسب رأيه أن الفكر العربي المعاصر يميل (في كثير من تجلياته إلى وضع

---

(22) عبد الجبار الرفاعي، **الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد**، بيروت: دار الهادي، 2002م، ص 149.

إشكاليات مغلقة، هي أشبه ما تكون بحبائس يحسم بها إشكالياته، ومن قبيل ذلك ما نجده من حديث الكثيرين عن أزمة مشروع النهضة، أو أزمة الإصلاح في العالم العربي، وهو ما يتجه البعض لتفسيره في العقد الأخير، بما يدعونه غالباً كبوة الإصلاح أو كبوة النهضة، وهم لا يقصدون بها كبوة الإصلاح بعمومه، وهي كبوة دائمة خاصة على المستوى السياسي والثقافي، أو أزمة مشروع النهضة العربية بإطلاق، ولكن يقصدون بها تحديداً انكسارة المسار الفكري للإصلاح، ورجوع أخلافه القهقرى عمّا طرحه رواده ومؤسِّسوه.

وحسب هذا المفهوم، يكون جمال الدين الأفغاني أكثر تقدُّمية من محمد عبده، ويكون محمد رشيد رضا تلميذ عبده أقل إصلاحية من أستاذه الشيخ الإمام، ثم يزداد الخط انكساراً مع تلميذ الأخير حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، الذي يزداد محافظة عن أستاذه صاحب **المنار**، ليبلغ أوجه انكساره مع فكر الحاكمية مع سيد قطب الذي كان أقل عنفاً وتعصّباً من تلاميذه من منظِّري الجماعات الجهادية بعده)[23].

وخطورة هذا الطرح، الذي لم يتعرَّض لنقد من قبل حسب قول هاني نسيرة (أنه يحبس إشكالية فشل أو تأزُّم مشروعنا النهضوي داخله، مع تجاهل سياقاته وأزمة قواه بالأساس، وكذلك يتجاهل المشروع المضاد له، والذي عبَّرت عنه قوى لم تكن غائبة يوماً عن

---

(23) هاني نسيرة، **أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار.. قراءات في الخطاب العربي المعاصر**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009م، ص 56.

مجابهته، سواء تذرَّعت بسلطة الدين أم بسلطة المستبد، وهي قوى سبقت نشأة حركات الإسلام السياسي وإنْ صارت الأخيرة الممثِّل الأشهر لها، إلّا أن القوى المضادة للنهضة ليست إسلامية فقط، بل يؤكد كثير منها على علمانيتها ومدنيتها، رغم أن خطاباتها، وكثيراً من ممارساتها، تزيد أصولية عن الأصولية الدينية)[24].

ومن جهة التسمية، يرى نسيرة (أن تعبير كبوة الإصلاح ليس تعبيراً دقيقاً في مضمونه، وأنه ليس أكثر من عرض من داء الأيقنة المسيطر على الفكر العربي المعاصر، حين يفترض تعميمات لا تصحّ تفصيلاتها، ويقفز دائماً إلى النتائج والمخرجات دون قراءة علمية وموضوعية للسياقات والمدخلات، فالقراءة الفاحصة لجمال الدين الأفغاني مثلاً، تثبت أنه لم يكن أكثر إصلاحية من محمد عبده، بل العكس، كما أن محمد رشيد رضا أول من روَّج للفكر السلفي في المنطقة، وأكثر المتأثرين بالوهابية في مصر والشام، وأحد ملهمي أمثال الشيخ محمد ناصر الألباني توجّهاته السلفية فيما بعد، لم يكن أكثر اعتدالاً من حسن البنا، خاصة إذا علمنا أن كثيراً من مقولات البنا نفسه مثل شمولية الإسلام، وأنه دين ودولة، ومصحف وسيف، ورسالة وحكم وغيرها كثير، ليست سوى استعاراته من المالك الحقيقي رشيد رضا)[25].

والجانب الذي يرى نسيرة جواز الحديث فيه عن كبوة الإصلاح، يتحدَّد حسب قوله (في المسار بين حسن البنا وسيد

(24) هاني نسيرة، **أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار.. قراءات في الخطاب العربي المعاصر**، مصدر سابق، ص 56.
(25) هاني نسيرة، المصدر نفسه، ص 57.

قطب، خاصة في مرحلة هذا الدين والمعالم، ويصحّ القول كذلك إن الأول كان أكثر مرونة واعتدالاً من الثاني، رغم ما أبداه من إعجاب به في البداية، كما كان الأخير ربما أكثر اعتدالاً من خلفائه من الجماعات الجهادية والتكفيرية التي تربَّت على كتاباته)[26].

هذه بعض المواقف الناقدة لأطروحة الدكتور حسن حنفي في كبوة الإصلاح، والتي تكشف عن وجود قراءات متعدِّدة ومتباينة حول مسارات تطور الفكر الإصلاحي الإسلامي، وطبيعة المآلات التي وصل وانتهى إليها في مرحلته المعاصرة.

– 6 –
ملاحظات ونقد

بعد هذه الجولة من تكوين المعرفة بتلك الأطروحات الثلاث، وما تشكّل حولها من مواقف ناقدة، بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات المنهجية والمعرفية، وهي على النحو الآتي:

أولاً: هذه الأطروحات الثلاث هي من جملة الأطروحات الفكرية والنقدية، التي حاولت النظر في العلاقة ما بين مرحلتَي الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، الحديث الذي يمتد ما بين النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى عشرينيات القرن العشرين، والمعاصر الذي يمتد من ثلاثينيات القرن العشرين إلى نهاية القرن وما بعده، وتفسير حالة التراجع التي حصلت في مسارات هذا الفكر، والذي اتخذ حسب هذه الأطروحات خطاً منكسراً ومتقهقراً.

(26) هاني نسيرة، **أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار.. قراءات في الخطاب العربي المعاصر**، مصدر سابق، ص 57.

وتنتمي هذه الأطروحات الثلاث إلى المجال الفكري العربي المعاصر، ويتحدّد ظهورها وتكوُّنها خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين.

وليست هذه الأطروحات، هي الأطروحات الوحيدة، ولا الأطروحات التامة والمظفرة في حقلها ومجالها، وهي كغيرها من الأطروحات القابلة للتخطئة والتصويب، ولعلّ هناك من يخطئها بشكل كامل أو جزئي، إلى جانب مَن يصوّبها بشكلٍ كامل أو جزئي، حالها كحال الأطروحات الأخرى التي تظهر وتُعرف في حقل العلوم والمعارف الإنسانية والاجتماعية.

لكن الأكيد أن هذه الأطروحات مهما كانت وجهات النظر حولها، لا يمكن تجاهلها أو إلغاؤها وعدم الاكتراث بها، وتتأكَّد قيمتها في كونها تنتمي إلى ثلاث بيئات اجتماعية، تُعدّ من أهم البيئات الثقافية والأدبية والفكرية في العالم العربي وهي مصر ولبنان والمغرب، وتتأكَّد قيمتها كذلك في ظلّ ما نعانيه من فقر معرفي شديد تندر وتغيب فيه النظريات والأطروحات، وتتعرض فيه إلى النسيان والإهمال، وقد تواجه بالتنكر والنكران إلى ما هنالك.

ثانياً: يلاحظ أن هناك تشابهاً كبيراً بين هذه الأطروحات الثلاث، إلى جانب التقارب الزمني في طرحها والحديث عنها، تشابهاً يظهر كما لو أنّ هذه الأطروحات الثلاث هي أطروحة واحدة، جرى الحديث عنها بصيغ مختلفة بعض الشيء بين هؤلاء الثلاثة.

والسؤال: هل ترجع هذه الأطروحات الثلاث في أصلها إلى أطروحة واحدة، وتُنسب ابتكاراً واكتشافاً إلى شخص واحد، ومن يكون هذا الشخص بين هؤلاء الثلاثة! وهل يقبل هؤلاء الثلاثة

بانتساب هذه الأطروحة لواحد منهم، ويقرّون له ويعترفون بحقّ السبق في الابتكار والاكتشاف، وهذا ما لم يحدث حتى هذه اللحظة!

وهل من المصادفة أن يتحدث هؤلاء الثلاثة عن أطروحة واحدة! وهل هناك سابقة قديمة أو حديثة حصلت بهذا الشكل في ساحة العلوم والمعارف الإنسانية والاجتماعية، عندنا نحن العرب والمسلمين، أو عند غيرنا من أصحاب الأمم والديانات الأخرى!

ولا أدري إن كانت هذه المسألة قد طرحت على هؤلاء الثلاثة أم لا! كما لا أدري إن كان هؤلاء قد طرحوا هذه المسألة على أنفسهم أم لا!

والجزم في هذه المسألة بالتأكيد لا يأتي منا، وإنما ينبغي أن يأتي من هؤلاء، وهم يعرفون بعضهم جيداً، والحاجة إلى ذلك حتى لا تظلّ هذه المسألة معلّقة، وفي حالة تردُّد مستمر، وخارج نطاق الحسم.

ثالثاً: ظلّ هؤلاء الثلاثة (حنفي والسيد وبلقزيز) يتحدّثون عن أطروحاتهم باستمرار في مقالات وأوراق ومؤلفات، ولم يتوقفوا من الحديث عنها، والإشارة إليها، والتنويه بها، قبضاً وبسطاً، وبقوا على هذا الحال عدة سنوات، تخطت عند كل واحد منهم عقداً من الزمان، وهم يعلمون بهذا الأمر، ولم يكن بعيداً عن إدراكهم، أو غائباً عن ذاكرتهم، وليسوا بحاجة إلى مَن يذكِّرهم به، وينبِّهم إليه، وما حصل هذا الأمر عندهم إلّا عن قصد وإدراك، إعلاناً منهم عن هذه الأطروحات، وتمسُّكاً بها، وتأكيداً عليها، وإعطائها صفة الامتداد والانتشار في كتاباتهم ومؤلفاتهم، لتكون في منزلة

الأطروحة، وحتى تُعرف ويجري التعامل معها بهذه الصفة، وعلى هذا الأساس.

هذا الأمر يعدّ مفهوماً وقابلاً للفهم، ولا خلاف ولا نزاع عليه، ومن حقّ كلّ كاتب أن يتعامل مع أفكاره وأطروحاته بالطريقة التي يرتضيها، ويراها مناسبة وسليمة، ولا سلطة عليه في هذا الشأن، ولا رهبة ولا ترهيب، لكن ما يُعد غير مفهوم في هذا الأمر، أن هؤلاء الثلاثة ظلوا يكرِّرون الحديث عن هذه الأطروحات، من دون التنبيه على هذا التكرار، ولا حتى الإشارة إليه، والكشف عن حكمته والحاجة إليه، والدواعي التي دعت له، وبعثت عليه.

وظهر هؤلاء في كلّ مرة، وكأنهم لأول مرّة يتحدثون عن هذه الأطروحات، في حين أنهم تحدثوا عنها عدة مرات، في عدة أمكنة، وعدة أزمنة ، وعدة مناسبات، وبشكلٍ لا يمكن إخفاء هذا الأمر، وليس من الحكمة إخفاؤه مع إمكانية كشفه منهم ومن غيرهم، ومع الحاجة إلى كشفه.

واللافت أن هذا الأمر حصل وتكرّر مع هؤلاء الثلاثة، فلا الدكتور حسن حنفي تحدث وأشار إلى ما حصل عنده من تكرار في الحديث عن أطروحته، مع أنه يعلم قبل غيره وأكثر من غيره بالمرات التي تحدث فيها عن هذه الأطروحة، والحال ذاته حصل مع الدكتور رضوان السيد، وهكذا مع الدكتور عبد الإله بلقزيز، والقدر الذي أشار إليه الدكتور السيد وكان مفيداً أنه في سنة 2009م اعتبر أن أطروحته أو فرضيته هذه، اتّخذ منها أساساً للدراسة في الخمس عشرة سنة الماضية.

ولا أظن أن هؤلاء الثلاثة، وهم من النقاد المعروفين، يرضون

بهذا التكرار لو حصل عند غيرهم، ولا يرضون أيضاً لو حصل هذا التكرار عند غيرهم من دون التنبيه عليه، والإشارة إليه، والكشف عن الحكمة والحاجة من تكراره، من هنا كان لا بد من تسجيل هذه الملاحظة على هؤلاء.

رابعاً: منذ الإعلان عن هذه الأطروحات، لم يحدّثنا أصحابها ولم نعرف منهم ما حصل فيها من تغيّرات وتطورات بنيوية أو منهجية أو مفاهيمية أو غير ذلك، حسب وجهات نظرهم، والجانب الأكيد أن صورة هذه الأطروحات قبل عشر سنوات على الأقل، هي غير صورتها بعد هذه الفترة في رؤية وتقدير أصحابها، لكن هؤلاء لم يتحدّثوا عن هذا الجانب، ولم يشرحوه لغيرهم، مع حديثهم المتكرر عن هذه الأطروحات.

لم يتحدث هؤلاء عن هذا الجانب، ليس لعدم حصول تغيرات وتطوّرات منعت ورفعت الحاجة من التطرق لهذا الجانب، وإنما لم يجرِ الحديث عنه مع حصول تغيرات وتطورات أكيدة، ومع علم هؤلاء بحصول هذه التغيرات والتطورات، التي أثّرت في طريقة رؤيتهم لهذه الأطروحات.

ويكفي للبرهنة على ذلك، أن الدكتور رضوان السيد تحدث عن أطروحته في أول الأمر بصيغة خاطرة، وفي وقت لاحق تحدّث عنها بصيغة فرضية، كما تحدث عنها أيضاً بصيغة أطروحة، ولا شك أنّ صورة الرؤية للأطروحة بصيغة الخاطرة، هي غير صورتها في صيغة الفرضية، وفي صيغة الأطروحة، الأمر الذي يعني حصول تغير وتطور في هذه الأطروحة، وفي طريقة النظر لها من جهة البنية والطبيعة، ومن جهة التكون والتطوّر.

وهكذا الحال حصل مع الدكتور عبد الإله بلقزيز الذي تحدث عن أطروحته في أول الأمر بالاستناد إلى مفهومين مفتاحين هما الإصلاحية والصحوية، وفي وقت لاحق أخذ يتحدّث عنها بالاستناد إلى ثلاثة مفاهيم هي: الإصلاحية والإحيائية والصحوية، بما يكشف عن حصول تغيّر وتطور في بنية وطبيعة الأطروحة.

ولم يكن مفهوماً عدم تحدّث هؤلاء عن هذا الجانب من التغيّر والتطوّر في هذه الأطروحات، مع شدّة عنايتهم في الحديث عنها، وبالشكل الذي عرَّضهم إلى التكرار والاجترار غير المرغوب فيه عادة، في حقل الدراسات الفكرية الجادة.

خامساً: علمنا أن هؤلاء الكُتاب الثلاثة تحدّثوا كثيراً عن أطروحاتهم، ونعلم يقيناً أنهم يعرفون بعضهم جيداً، ولا تنقصهم المعرفة بأطروحات بعضهم، بما في ذلك هذه الأطروحات المقصودة، لكن الذي لا نعلمه لماذا لم يتحدّث هؤلاء عن أطروحات بعضهم بعضاً، مع ما بينها من تشابه يصل إلى درجة التطابق، وبشكل يظهر هذه الأطروحات وكأنها أطروحة واحدة.

وهذا الجانب من أكثر ما يثير الدهشة عند الاقتراب من هذه الأطروحات، ولا نعلم على وجه التحديد السبب الحقيقي أو الأسباب الحقيقة عن ذلك، وكان من الأفضل لنا ولهؤلاء أيضاً عدم الخوض في البحث عن التفسيرات الممكنة، لو أن هؤلاء شرحوا هذا الجانب، وقطعوا الطريق على التفسيرات والتأويلات التي قد يغلب عليها جانب الظنّ والاحتمال، القريب أو البعيد.

فهل يمكن تفسير هذا الأمر على أنه نوع من التجاهل المتعمَّد

والمقصود، والذي يحصل أحياناً بين الأشخاص الذين يرون أنفسهم أقراناً لبعضهم، وبوصفهم ينتمون إلى جيل واحد!

أم أن هذا الأمر له علاقة بالتشابه الحاصل بين هذه الأطروحات، مع علم هؤلاء الأكيد بهذا التشابه، وبالشكل الذي يفتح عليهم الحديث حول مَن هو الأسبق ابتكاراً واكتشافاً لهذه الأطروحة، ومَن هو صاحبها الأول الذي تُنسب إليه! وما هو شكل العلاقة بين هذه الأطروحات، فهل هذا التشابه حصل بصورة تلقائية! أم هو تثاقف حصل بصورة عفوية، أم هو شيء آخر غير ذلك!

كنا نودّ معرفة كيف ينظر هؤلاء لأطروحات بعضهم بعضاً، وما هي منظورات الرؤية التحليلية والتركيبية عندهم تجاه هذه الأطروحات، وكيف ينظرون لصور وأنماط العلاقة بين هذه الأطروحات، وهذا ما لم يحصل!

وما لم يحصل حتى مع إتاحة الفرصة الممكنة إلى ذلك، كالتي جرت بين رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز في الكتاب النقاشي المشترك **أزمة الفكر السياسي العربي**، والذي أثار فيه بلقزيز الإشارة إلى هذه الأطروحة، علماً أن درجة التشابه الحاصلة بين أطروحتَي السيد وبلقزيز، أكثر من درجة التشابه مع أطروحة الدكتور حسن حنفي.

غياب النقاش عند هؤلاء حول أطروحاتهم، أحدث نقصاً في بنية وتكون وتطور هذه الأطروحات، نقصاً لا يمكن أن يسدّ ويعالج إلّا بهذا النمط من النقاش النقدي، الذي يضع هذه الأطروحات في دائرة المساءلة البينية.

سادساً: لا يمكن تبرئة هذه الأطروحات من حالة الانتقائية، التي ظهرت وتجلَّت في طريقة اختيار وترتيب الأسماء والنماذج المُشار إليها في هذه الأطروحات، والتي مثَّلت الأساس في استنباط هذه الأطروحات، وفي طريقة البرهنة عليها أيضاً.

وهي الأسماء التي تبدأ من الأفغاني وتنتهي إلى عمر عبدالرحمن، عند كلٍّ من حسن حنفي ورضوان السيد، وهي الأسماء نفسها عند عبد الإله بلقزيز سوى أنه تقصَّد إضافة أسماء مغاربية، حرصاً منه على ما يبدو لربط أطروحته بهذه البيئة التي ينتمي إليها، ومن أجل لفت الانتباه إلى هذه البيئة الغائبة والمغيَّبة في كتابات ودراسات المشرقيين، ومن هذه الأسماء التي أضافها بلقزيز محمد بلحسن الحجوي في مرحلة الإصلاحية الإسلامية، وعبدالسلام ياسين في مرحلة الصحوة الإسلامية.

ومن هذه الجهة يمكن تخطئة هذه الأطروحات، وإرباكها، وخلخلة نسقها وتناسقها من خلال انتقاء أسماء ونماذج أخرى، مغايرة لتلك الأسماء والنماذج المذكورة في تلك الأطروحات، ومن هذه الصور الممكنة، يمكن القول إن مصطفى عبدالرازق كان أكثر انفتاحاً من رشيد رضا، وأن محمد الطاهر بن عاشور كان أكثر انفتاحاً من حسن البنا، وأن مالك بن نبي كان أكثر انفتاحاً من سيد قطب، وأن يوسف القرضاوي كان أكثر انفتاحاً من عمر عبدالرحمن وهكذا.

وبحسب هذه الأسماء والنماذج يمكن تغيير الصورة، والادِّعاء بأن هناك خطاً متصلاً وصاعداً يتَّسم بالنهوض والتقدم، من مرحلة الفكر الإسلامي الحديث إلى مرحلة الفكر الإسلامي المعاصر، فهل

يمكن القول بصحة هذا الادعاء الذي ينفي تلك الأطروحات ويطيح بها!

وعلى هذا الأساس، لا يمكن القول بأن هناك خطاً متصلاً ومتصاعداً من التراجع والفشل في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، مع وجود حالات من النهوض والتقدم، كما لا يمكن القول أيضاً بأن هناك خطاً متصلاً ومتصاعداً من النهوض والتقدُّم في ساحة هذا الفكر، مع وجود حالات من التراجع والفشل.

وما يمكن تأكيده في هذا الشأن، أن هناك خطاً متبايناً يصعد تارة، ويهبط تارة أخرى، لكن الغالب على الوضع العام في الأمة هو التراجع والفشل، وهذا ما يعطي إيحاء بما ذهبت إليه تلك الأطروحات.

سابعاً: بحسب الأسماء والنماذج والتجريبات والبيئات التي رجعت واستندت إليها تلك الأطروحات، بهذا اللحاظ فإنّ هذه الأطروحات تكون قد تحدَّدت في نطاق المجال الإسلامي السني، وغفلت وتجاهلت المجال الإسلامي الشيعي، الذي له أسماؤه ونماذجه وتجريباته وبيئاته، والتي تتصل بالمجال الإسلامي العام ولا تنفصل.

ولعلّ هذه الغفلة وهذا التجاهل، حصل من جهة نتيجة نقص المعرفة، وقلة الدراية، ونقص الخبرة بالمجال الإسلامي الشيعي، ونتيجة التركيز والعناية الفائقة بالحالة المصرية من جهة ثانية، ومن جهة ثالثة بسبب الاعتياد على أسماء معينة ظلَّت تتواتر بطريقة هي أشبه بالطريقة النمطية لكونها الأكثر شهرة، وتقصير الكتاب والباحثين الشيعة في لفت الانتباه إلى الأسماء والنماذج الشيعية، إلى جانب

ضعف الاهتمام بحقل دراسات عصر النهضة في المَجال الإسلامي بصورة عامة.

وما يؤكد الحاجة بضرورة الالتفات إلى المجال الإسلامي الشيعي في هذا الشأن، أن السيد جمال الدين الأفغاني الذي طالما بالغت الأدبيات العربية المعاصرة في وصفه بموقظ الشرق، وباعث النهضة الفكرية في الشرق، ووصَفَه حسن حنفي في كتابه عنه برائد الحركة الإصلاحية الحديثة، إلى غير ذلك من أوصاف تؤكِّد على دوره الريادي في تدشين عصر النهضة والإصلاح في المجال الإسلامي، هذا الرجل الذي نهض بأكبر دور في نهضة العالم الإسلامي هو واحد من الأسماء التي تنتمي إلى المجال الإسلامي الشيعي، وهناك أسماء أخرى ظهرت وعرفت في البيئات الشيعية المتعددة، في لبنان والعراق وإيران وغيرها.

هذه بعض الملاحظات النقدية على هذه الأطروحات، والتي تؤكد على أن العلاقة بين المرحلتين الحديثة والمعاصر في الفكر الإسلامي، ما زالت بحاجة إلى مزيد من الفحص والنظر.

الفصل الخامس

عصر النهضة.. دراسات ومناقشات

-1-

عصر النهضة.. ثلاث دراسات

شكَّل عصر النهضة في المجال العربي الحديث حقلاً دراسيّاً لنمط من الكتابات والدراسات الفكرية والتاريخية، التي حاولت بصور عديدة تسليط الضوء على هذا العصر، الموصوف تارة بعصر النهضة، وتارة بعصر اليقظة، وتارة بعصر الإصلاح، في محاولة لتجديد الصلة بهذا العصر، وجعله عصراً حاضراً في الذاكرة العربية المعاصِرَة.

وقد ظلَّت هذه الكتابات والدراسات متتابعة، على ما بينها من تباعد زمني في بعض الفترات، لكنها شهدت قدراً من الاتصال والتراكم منذ النصف الثاني من تسعينيات القرن العشرين، وتصاعدت بدرجة ما خلال العقد الأول من القرن الحادي والعشرين.

ولعلّ الغالب في الانطباع العربي العام، أنّ أهم هذه الكتابات والدراسات تحدَّدت في ثلاثة أعمال تقريباً، عُدَّت من المراجع المهمة في هذا الشأن، واكتسبت صفة الشهرة إلى جانب صفة الريادة، وهما الصفتان اللتان ظلتا تلازمان هذه الأعمال وتصاحباها عادة، متى ما ذكرت في الكتابات العربية.

وهذه الأعمال الثلاثة بحسب تعاقبها الزمني، هي:

1- كتاب ألبرت حوراني (1334-1414هـ/ 1915-1993م)، الموسوم بـ **الفكر العربي في عصر النهضة** الصادر سنة 1962م.

2- كتاب هشام شرابي (1927-2005م)، الموسوم بـ **المثقفون العرب والغرب.. عصر النهضة**، الصادر سنة 1970م.

3- كتاب فهمي جدعان الموسوم بـ **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، الصادر سنة 1979م.

ومن الانطباعات العربية الدّالة على أهمية هذه الأعمال الثلاثة مجتمعة، ما أشار إليه الدكتور رضوان السيد، الذي اعتبر أن أهم الدراسات حول الفكر العربي النهضوي، هي: دراسة ألبرت حوراني **الفكر العربي في عصر النهضة**، ودراسة هشام شرابي **المثقفون العرب والغرب**، ودراسة فهمي جدعان **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**[1].

ومثل هذا الانطباع أشار إليه أيضاً الدكتور عبدالإله بلقزيز، الذي أعطى كتاب حوراني وصف الكتاب الرائد، وشبَّه كتاب شرابي بكتاب حوراني، واعتبر كتاب جدعان من أهم الدراسات في موضوعه[2].

ومن الانطباعات التي جاءت متفرقة عن بعض هذه الأعمال الثلاثة، ما أشار إليه الدكتور هشام شرابي نفسه، الذي وصف كتاب

---

(1) رضوان السيد، **الصراع على الإسلام.. الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، بيروت: دار الكتاب العربي، 2004م، ص 124.

(2) عبدالإله بلقزيز، **العرب والحداثة.. دراسة في مقالات الحداثيين**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007م، ص 81.

حوراني بالكتاب الرائد، واعتبره مرجعاً لا غنى عنه لأي دراسة لتاريخ الفكر العربي الحديث[3].

ومن جهته وصف الدكتور سعيد بن سعيد العلوي كتاب جدعان، بالكتاب الممتاز[4].

ولأهمية هذه الأعمال الثلاثة، ولاعتباريتها الفكرية والتاريخية، ومنزلتها المرجعية في الدراسات العربية المعاصرة، كنا بحاجة إلى إجراء مقاربات ومقارنات وموازنات فيما بينها، وهذا ما سوف أقوم به، بطريقة استطلاعية وتحليلية ونقدية.

وقبل إجراء هذه الخطوة، لا بد من التمهيد لها بالتعريف بهذه الأعمال، حتى تتبين صورتها، وتتحدد هويتها، وتتكشف ملامحها، بالشكل الذي يجعل من الممكن إجراء مثل هذه المقاربات والمقارنات والموازنات، الاستطلاعية والتحليلية والنقدية.

– 2 –

الدراسة الأولى.. الفكر العربي في عصر النهضة

أصدر حوراني هذا الكتاب لأول مرة باللغة الإنجليزية سنة 1962م، وصدر في طبعة أخرى بعد إجراء بعض التصحيحات عليه سنة 1967م، وفي طبعة جديدة سنة 1970م، ثم في طبعة منقحة سنة

---

(3) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، بيروت: دار النهار، 1991م، ص 14.

(4) سعيد بن سعيد العلوي، **العدالة أولاً.. من وعي التغيير إلى تغيير الوعي**، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس، 2014م، ص 98.

1983م، ترجمه إلى العربية كريم عزقول، وراجعه أديب القنطار، وصدر في بيروت عن دار النهار سنة 1972م.

بعض مواد هذا الكتاب هي محاضرات ألقاها حوراني في عدد من الجامعات العربية والبريطانية، منها: الجامعة الأميركية في بيروت سنة 1956-1957م، وكلية الفنون والعلوم في بغداد سنة 1957م، ومعهد الدروس العالية في تونس سنة 1959م، وجامعة أكسفورد البريطانية سنة 1958-1959م.

يتكون الكتاب من مقدمة وثلاثة عشر فصلاً، حملت العناوين الآتية: (الدولة الإسلامية، الإمبراطورية العثمانية، الانطباع الأول عن أوروبا، الجيل الأول: الطهطاوي، خير الدين البستاني، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، تلامذة عبده في مصر: الإسلام والمدنية الحديثة، القومية المصرية، رشيد رضا، طلائع العثمانية: شميل وفرح أنطون، القومية العربية، طه حسين خاتمة: الماضي والمستقبل).

والغاية من تأليف هذا الكتاب حسب قول حوراني، ليست تدوين تاريخ عام، أو الحديث عن أفكار عبَّر عنها العرب، أو كتبت بلغة عربية خلال القرن التاسع عشر أو مطلع القرن العشرين، وإنما العناية بالفكر السياسي والاجتماعي في سياق معين، ذلك الذي أوجده التطور الأوروبي تأثيراً أو سلطةً في المنطقة العربية، في ظلّ النظام العالمي الحديث المنبثق من الثورة الصناعية والتقنية، ومع انتشار أفكار جديدة تتناول كيفية حياة الناس في المجتمع.

ومع تعاقب الأزمنة، غدا من الصعوبة - في نظر حوراني - تجاهل تطورات التغيير الحاصل، وعدم التحرك تجاهه بطريقة أو

بأخرى، ومن دون أن تكون هناك ردات فعل متعددة، وهذا الكتاب يعالج واحدة من هذه الردّات، التي تتحدد في مجابهة التحدي الذي يفرضه من جهة، قبول هذه المجتمعات بعض الأفكار وبعض مؤسسات أوروبا الحديثة، ومن جهة أخرى حاجة هذه المجتمعات للتكيف مع معتقداتها وقيمها التي تمثّل أساس مشروعيتها.

ومن المؤكد في نظر حوراني أن هذا الأمر سوف يثير مشاكل من أنواع متعددة، فماذا على هؤلاء الناس أن يقبلوا؟ وإذا قبلوا هذه التحولات هل سيبقون أمناء على ما ورثوه من عقائد وقيم؟ وهل يسعهم أن يبقوا مسلمين أو عرباً؟

هذه المسائل أثيرت حولها مناقشات متواصلة وممتدة ما بين القاهرة وبيروت، وكان الهمّ الأساس عند حوراني، معرفة ما قيل وما كُتب في هذا الشأن، ومحاولة التأريخ له.

وفي نطاق هذه المهمة، حاول حوراني أن يؤرخ لسيرة أربعة أجيال من الكتّاب، وذلك حسب المراحل التاريخية الآتية:

المرحلة الأولى: تمتد ما بين (1830-1870م)، وفيها ظهر فريق صغير من الكتّاب توجّه بوعيه نحو أوروبا الحديثة، ناظراً وملتفتاً إلى الصناعة هناك والاتصالات السريعة والمؤسسات السياسية، كونها تمثل طريقة حياة ينبغي اتّباعها، وليست نوعاً من التهديد، وبقصد تبني بعض القوانين والمؤسسات لكسب المزيد من القوة، منطلقين من خلفية أن بالإمكان تبني مثل هذه القوانين والمؤسسات من الخارج، والبقاء صادقين مع أنفسهم.

المرحلة الثانية: تمتد ما بين (1870-1900م)، أن المهمة الأساسية لكتّاب هذا الجيل، كانت إعادة تفسير الإسلام حتى يكون

متوافقاً مع الحياة في العالم الحديث، ومن أجل أن يستمد منه القوة، وأبرز من مثَّل هذه المرحلة هو الشيخ محمد عبده.

المرحلة الثالثة: تمتد ما بين (1900-1939م)، وفيها حصل الافتراق والابتعاد بين التيارين الفكريين اللذين حاول محمد عبده وغيره مصالحتهما، وهما التيار الذي يعتقد بشدة بركائز الإسلام في المجتمع، والتيار الذي يرى قبول الإسلام بوصفه مجموعة مبادئ أو على الأقل مجموعة مشاعر، لكنه يعتبر أن الحياة في المجتمع ينبغي أن تكون منظّمة على أساس نُظُم العلمانية، واستصلح هذا الطريق جيل سابق من المسيحيين اللبنانيين، ومشى فيه بعدهم شوطاً أبعد مصريون مسلمون، ووصل إلى نهايته المنطقية في أعمال طه حسين.

المرحلة الرابعة: تبتدئ مع الحرب العالمية الثانية، التي أنهت مرحلة الصعود الأوروبي، وفتحت الطريق أمام الولايات المتحدة وروسيا، ومع انتشار التعليم، ونمو المدن، وتطور الصناعة، واستعمال طرق إعلامية جديدة، كلّ ذلك أدّى إلى تغيير في طريقة الحياة السياسية، وأضحى الحقل السياسي أكثر اتساعاً، وبات الشعب أكثر تقبلاً للأفكار السياسية.

وحينما رجع حوراني ناظراً وفاحصاً كتابه بعد عشرين سنة، وجد أنّ أي كتاب لا يعبِّر عن موضوعه فقط، وإنما يعبِّر عن مرحلة كتابته أيضاً، ولاحظ أنّ كتابه يعبر عن وجهة نظر معينة له، ولو كان له أن يضع آنذاك كتاباً في الموضوع نفسه، لَتَكَلم عن المفكرين أنفسهم، ومن الممكن عن آخرين أيضاً، وبالطريقة نفسها التي اتَّبعها في الكتاب، مع إضافة بُعدٍ آخر في البحث، يتعلق بكيفية وأسباب تأثير أفكار هؤلاء فيه الآخرين.

وفي إدراك حوراني، أن بالإمكان دراسة هؤلاء الكُتاب بطريقة مختلفة، انطلاقاً من أن أفكارهم لا تعبِّر عما يعتقدون فعلاً، ولكنها تُظهر وتخفي معاً مصالحهم الحقيقية، هذه النظرية عبّر عنها بشدة وأناقة حسب وصف حوراني، إيلي خدوري، فعندما تكلم عن الأفغاني وعبده وآخرين، وصفهم بأنهم رجال متورطون في تسويات معقدة وغامضة، وتساءل إذا لم يكن من الأفضل افتراض ما يعمل ليس بالضرورة شبيهاً بما يُقال، وما يقال علناً يمكن أن يختلف جدّاً عمّا هو في القناعة الشخصية.

هذه النظرية بهذه الحجة لم تقنع حوراني، وفي اعتقاده أن غموضاً كان يدور حول الأفغاني، أما فيما يتعلق بالمفكرين الآخرين ابتداء من عبده، فلا يرى عندهم أي غموض، إذا كانوا يقولون ما يفكرون به مع أخذهم الحيطة، وما كان بالإمكان نشره لا سيما في مصر وسوريا في آخر العهد العثماني كان مجاله واسعاً، وإن لم يكونوا مخلصين فإنهم كانوا يظهرون نوعاً من التوافق، ممّا يجعل التميز بين تفكيرهم والبناء المنطقي عندهم ممكناً.

يُضاف إلى ذاك، أنّ هؤلاء الكتَّاب - في نظر حوراني - كان لهم تأثير في قرّاء عصرهم، والأجيال اللاحقة، ولم يكن ذلك بسبب تسوياتهم الغامضة كما ظنّ خدوري، وإنما بسبب أفكارهم وتأثيرها.

وفي حوار معه نُشر سنة 1981م، ذكر حوراني أنه لو قدِّر له أن يُعيد النظر في كتابه آنذاك، لغيَّر فيه الكثير، ولكتَب عن الفكر العربي الإسلامي في استمراريته، وليس عن الفكر الغربي الذي أثَّر في العرب، وما يدعوه إلى ذلك، أنّ أشياء عديدة قد تغيَّرت منذ أن وضع كتابه، إذ أصبح الوضع حسب قوله أشدّ تعقيداً، ودخلت

الجماهير في العملية السياسية، مع عودة الفكر الإسلامي والمشاعر الإسلامية، وعودة الفكر الإصلاحي والاشتراكي، كل هذه المسائل كانت تجعله يُعيد النظر فيما كتبه منذ عشرين سنة.

إلى جانب ذلك، يضيف حوراني، هناك ما كتبه ويكتبه عرب وأتراك وإيرانيون، جعله أكثر اطّلاعاً على الفكر العربي الإسلامي، إذ إنه لم يقرأ - كما يقول - حين ألّف كتابه، سوى دراسة واحدة لرئيف خوري حول الثورة الفرنسية(5).

ولعل أكثر ما أثار الالتباس في كتاب حوراني، هو عنوانه المتغير ما بين طبعتيه الإنجليزية والعربية، ففي طبعته الإنجليزية حمل الكتاب عنوان **الفكر العربي في عهد الليبرالية**، أو **الفكر العربي في العصر الليبرالي**، وفي طبعته العربية حمل عنوان **الفكر العربي في عصر النهضة**.

والالتباس في العنوان ناشئ من كلمة الليبرالي في الطبعة الإنجليزية، وكلمة النهضة في الطبعة العربية، فهل كلمة الليبرالي عائدة إلى الفكر العربي وصفاً وتوصيفاً له، وهكذا كلمة النهضة! أم أن هاتين الكلمتين راجعتان إلى الفكر الأوروبي وصفاً وتوصيفاً؟!

في الانطباع العربي العام، إن كلمتي الليبرالي والنهضة عائدتين إلى الفكر العربي، وناظرتين له، وأن الكتاب أساساً جاء بقصد

---

(5) حوار مع ألبرت حوراني، أجرى الحوار: مصطفى الزين، مجلة **المجلة**، لندن، العدد 64، 1981م، ص 67.
دراسة رئيف خوري التي قصدها حوراني هي كتاب **الفكر العربي الحديث. . أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**، الصادر في بيروت سنة 1943م.

تسليط الضوء على المرحلة الليبرالية في الفكر العربي، أو على عصر النهضة في الفكر العربي، ومحاولة التعرُّف والتعريف بهذه المرحلة التاريخية، والإشادة بها، وضرورة التنبُّه لها، والوقوف عليها، وذلك لمزاياها الفكرية والثقافية.

وكل مَن تعرّف إلى الكتاب ونظر فيه، تشكَّل عنده مثل هذا الانطباع، فحين توقف عنده الدكتور عبدالله العروي ناظراً إلى طبعته الإنجليزية ومترجماً لها بعنوان **الفكر العربي في عهد الليبرالية**، اعتبر أن حوراني يعني المرحلة الليبرالية من الفكر العربي، وليس الفكر العربي عامة أثناء العهد الليبرالي(6).

وتقصَّدتُ الإشارة هنا إلى الدكتور العروي، باعتباره الشخص الذي خصّه حوراني بالذكر، وميَّزه عن غيره من المؤرخين والمفكرين العرب، وحسب اعتقاده أنّ هناك مؤرخين عرب ممتازين من حيث جمعهم لدقائق الأحداث وروايتهم لتفاصيلها، لكنه لا يرى مؤرخين مفكرين عرب، عدا القليل كعبدالله العروي في المغرب(7).

أمام هذا الانطباع السائد ولزمن طويل، والذي يكاد يحظى بدرجة الاتفاق في المجال العربي، وعلى خلافه تماماً جاء التفسير المغاير له، وليس من أي أحد، وإنما من صاحب العمل نفسه، الذي توقف عند هذه الملاحظة مرتين حسبما وجدت، مرة في مقدمة كتابه حين رجع إليه بعد عشرين سنة، ومرة ثانية في الحوار الفكري المنشور معه في مجلة **المجلة** سنة 1981م.

---

(6) مجموعة كتاب، **عصر النهضة.. مقدمات ليبرالية للحداثة**، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000م، ص 282.

(7) حوار مع ألبرت حوراني، مصدر سابق، ص 67.

في مقدمة الكتاب، قال حوراني كلاماً ليس واضحاً تماماً، لا أعلم هل هو بسبب المؤلف أم هو من المترجم، ونصّ كلامه «إنني أعود في كتابي، إلى هذه الأفكار مستعملاً مع شيء من التساهل، كلمة - Liberal - ليبرالي تحرري، فأذكرها في المعنى الإنجليزي، وليس ذلك هو العنوان الأول لهذا الكتاب، ولست راضياً عن ذلك تماماً، لأن الأفكار التي لها تأثير لا تتعلق بالمؤسسات الديمقراطية، أو حقوق الإنسان فقط، وإنما بالوحدة الوطنية، وبقوتها وبسلطة الحكومات»[8].

لكنه في المرة الثانية، قال حوراني كلاماً واضحاً جدّاً، أظهر فيه اعتراضه، وعدم موافقته على عنوان كتابه بالعربية، ونص كلامه «أودّ أولاً أن أسجِّل اعتراضي على عنوان كتابي كما ورد في العربية، ففي الأصل، أي الإنجليزية عنوانه: - *Arabic Thought in the Liberal Age* - والتعبير العربي - النهضة - يعطي انطباعاً مختلفاً لم أقصده، وكأن المسألة مع النهضة تبدو جديدة كليّاً، ودون مقدمات، علماً أن هناك استمرارية في الفكر العربي، لا تستطيع كلمة نهضة أن تعبِّر عنه، وقد وضعها المترجم مقابل كلمة Liberal والفرق شاسع»[9].

وقبل أن يُنهي حوراني كلامه، توقف مرة ثانية أمام عنوان كتابه، رفعاً للالتباس الذي حصل قائلاً: «مرة أخرى لا أوافق على عنوان كتابي بالعربية، وهذا خطأ من المترجم، أما ما قصدته تحديداً

---

(8) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة: كريم عزقول، بيروت: دار نوفل، 1997م، ص 3.

(9) حوار مع ألبرت حوراني، مصدر سابق، ص 66.

بالعنوان الإنجليزي فهو الفكر العربي في العصر الليبرالي في أوروبا».

ليس هذا فحسب، فقد أظهر حوراني ندمه حتى على اختيار عنوانه الإنجليزي، وحسب قوله: «عندما كتبت كتابي المذكور، واستخدمتُ عنوان: *Arabic Thought in the Liberal Age* لم أقصد مطلقاً أنّ كلّ الأفكار كانت ليبرالية، ولكنني قصدتُ الفكر العربي في عصر الهيمنة الليبرالية الغربية، على كلٍّ فقد ندمت فيما بعد لأنني وضعت هذا العنوان»(10).

مع ذلك، فإن هذا الكتاب هو الذي عرَّف بحوراني في المجال العربي، وظلّ يُعرف به باستمرار، وذلك لشهرته الواسعة التي ما زالت ممتدة إلى اليوم، لكونه من المؤلفات القليلة والجادة التي أرَّخت لمرحلة فاصلة في تاريخ تطور العالم العربي الحديث.

والمفارقة التي وجدتها في هذا الشأن، أن كتاب **الفكر العربي** يُعتبر في المجال العربي أهم وأشهر أعمال حوراني، في حين يعتبر كتابه **تاريخ الشعوب العربية**، الصادر سنة 1991م، أهم وأشهر أعمال حوراني في المجال الغربي.

– 3 –

الدراسة الثانية.. المثقفون العرب والغرب

صدر هذا الكتاب باللغة الإنجليزية سنة 1970م، وفي وقتها كان الدكتور هشام شرابي يعمل أستاذاً في جامعة جورج تاون

---

(10) حوار مع ألبرت حوراني، مصدر سابق، ص 67.

الأميركية، التي منحته إجازة عن واجباته التدريسية العادية لإتمام هذا الكتاب، وفي العام نفسه أصدر الترجمة العربية للكتاب في بيروت، وضمّ لها مقدّمة خاصة بها.

في مقدمة الترجمة العربية للكتاب، شرح شرابي أنه كتب الصفحات الأخيرة منه في أيام حزيران التي وصفها بالسوداء، وكان لديه آنذاك، كما كان لزملائه وإخوانه الأساتذة والطلبة العرب في أميركا، اختيار واحد بحسب قوله، إمّا الاستسلام لليأس والضياع، أو الاستمرار، وفي روتين العمل اليومي، كانت كلّ دقيقة مرّت عليه في الساعات السبع التي كان يقضيها يوميّاً في الكتابة، تتطلّب منه كلّ جهده وإرادته للمتابعة والاستمرار، الذي يعدّه نوعاً من الانتصار.

حاول شرابي في هذا الكتاب، إظهار ما أسماه التطور الأيديولوجي في العالم العربي الحديث، في ضوء التطور الاجتماعي والاقتصادي، وتبيان العلاقات الأساسية التي تربط كلّ فكر سياسي أو فلسفي أو ديني بالمصالح التي ينبثق منها، ويعبّر عنها هذا الفكر، ليس من خلال البحث التجريدي النظري، بل بالعودة إلى التيارات والقوى التاريخية التي رسمت وشكّلت تاريخ نهضتنا.

إن الهم الأساسي عند شرابي في هذا الكتاب حسب قوله، هو أن يقدم إطاراً فكريّاً يمكننا بواسطته أن نعالج واقعنا الاجتماعي والتاريخي بروح وطريقة علميتين، من أجل أن نتوصل إلى موقف نقدي تجاه تاريخنا ومجتمعنا.

ويرى شرابي أن اليقظة العربية، وهو التعبير الذي استعمله المثقفون العرب لنعت عملية التحديث، لم تكن وليدة وعي فجائي عفوي، إنما كانت نتيجة التحدي الذي فرضه الغرب على المستويات

كافة، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والنفسية، والذي بدأ في القرن التاسع عشر، وأن هذا الكتاب في نظره، هو محاولة لدراسة هذا التحدي، وتحليل الاستجابة العربية له، على مستوى الوعي الفكري.

وفي نظر شرابي أنّ اليقظة العربية كعملية تحديثية، ظهرت في ظلّ أوضاع معينة، ومرّت بمراحل محددة، وهذا الكتاب حسب قوله، سيركز على المرحلة الأولى التي بدأت أواخر القرن التاسع عشر، وامتدت إلى أوائل القرن العشرين، وتحديداً ما بين (1875-1914م)، ويرى شرابي أن هذه المرحلة أساسية لأنها أرست أسلوب التطورات اللاحقة، وأثرت فيها تأثيراً عميقاً.

وباقي المراحل الأخرى، يصنفها شرابي على هذا النحو: المرحلة الثانية وتمتد ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، وتتميز بسيطرة الغرب المباشِرَة على العالم العربي، وتنتهي مع بداية الثورة العربية ضد الغرب، والمرحلة الثالثة تبدأ من نهاية الحرب العالمية الثانية، وتتضمّن تحرّر العالم العربي سياسيّاً من الغرب، ورفضه لقيم البرجوازية الغربية وثقافتها.

وخلال المرحلة الأولى انحصر تأثير الحضارة الغربية، والتغيير الذي أحدثه في قلب العالم العربي، أي في مصر ومنطقة الهلال الخصيب، لهذا اكتسبت تجربة التغيير الاجتماعي في هذه المنطقة جذورها العميقة، وبعد الحرب العالمية الأولى أخذ التحديث في الانتشار إلى أجزاء العالم العربي الأخرى، وما أن هدأت الحرب العالمية الثانية حتى تغلغل التحديث في أكثر أجزاء العالم العربي ابتعاداً، مثل ليبيا واليمن ومنطقة الخليج والجزيرة العربية.

وعن منهجه في البحث، يقول شرابي: إنه حاول دراسة التغيير من وجهة التاريخ الفكري، ونظر إلى مثقفي تلك المرحلة عبر أدوارهم كمعلقين على تجربة جيلهم ومفسّرين لها، وليس من خلال أعمالهم، لهذا فإن دراسته تركِّز على الظروف التي تمت خلالها الاتصالات، وعلى الأشكال التي اتخذتها، وهذا ما دفعه إلى أن يعتني عناية خاصة، بالمكونات الاجتماعية والنفسية للأفكار.

أما الوجه المميز لهذه الدراسة، فيتحدد في نظر شرابي، في الجهد المبذول لفهم التغيير الاجتماعي في إطار صلته بالمضمون الواضح للوعي المعاصر، واعتبار أن اللجوء إلى التحليلات الاجتماعية والنفسية لهذا النمط من الدراسات، يعمِّق الفهم أكثر من اتِّباع الأسلوب الوصفي.

ومن ناحية البنية التركيبية، فإنّ الدراسة تتكون من مقدِّمتين وثمانية فصول، عالجت الموضوعات الآتية: (انبثاق طبقة المثقفين العرب، الأسس النظرية للنزعة الإصلاحية في الإسلام، أيديولوجية الإصلاح الإسلامي، البنية الاجتماعية والفكرية للمثقفين المسيحيين، الأيديولوجية الاجتماعية للمثقفين المسيحيين، بروز العثمانيين المسلمين، المثقفون العرب والعمل السياسي، المثقفون العرب والغرب).

– 4 –

الدراسة الثالثة.. أسس التقدم عند مفكري الإسلام

شرع الدكتور فهمي جدعان في جمع مادة كتاب **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، منذ مطلع سنة

1973م، وعكف على صياغة صورتها الفكرية واللغوية الأولى خلال السنة الجامعية 1975-1976م، حين منحته الجامعة الأردنية إجازة تفرُّغ علمي قضاها في فرنسا، ثم أدخل عليها بعد ذلك تعديلات وإضافات، بلغت بها الصورة التي خرج عليها الكتاب سنة 1979م.

تقصَّد جدعان في هذا الكتاب تحليل قضية اعتبرها من أخطر القضايا التي شغلت الفكر العربي الحديث، هي قضية الترقي أو التقدم، كما تبلورت في أعمال أكثر المفكرين العرب، والتي جاءت تجسيداً لوجود وعي ذاتي أصيل وفاعل في التاريخ، وهذه القضية ربما تكون الوحيدة التي تستقطب كافة تجليات الفكر العربي الحديث، وتثوي وراء جلّ الفعاليات النظرية والعملية، التي حملت المثقفين العرب على تباين مواردهم ومقاصدهم، لأن يُسهموا في عمليات الهدم والبناء في العالم العربي الحديث.

ولا يزعم جدعان، بأن أحداً قبله لم يلتفت إلى هذه القضية، فإن الدراسات التي تدور حول النهضة والإصلاح الاجتماعي والسياسي والديني في العالم العربي لا يسهُل حصرها، لكنه لا يتردّد في الزعم أنّ هذه الدراسات عربية أو غربية، هي غير كافية من ناحية، ولا تلتزم دوماً جانب الدقة وسلامة القصد من ناحية ثانية، وهذا لا يعني عنده أنّ دراسته ستكون كافية ونهائية، لكنها تطمع في أن تسدّ فراغاً لم يسدّه أحد من قبل، كما تتطلع أن تقدِّم فهماً لهذا الفكر أقرب إلى الدقة والأمانة، وينأى بأهله عن مظان الشبهة والزلل والتشويه.

ولا يتحرّج جدعان كثيراً حسب قوله، من الإلماع إلى هذه المظانّ، وذلك بسبب ما تبيَّنه في أعمال الخائضين في الفكر العربي الحديث من ميل به إلى الهوى، أو من اختزالٍ له في هذا التيار

الضيق الضحل أو ذاك، أو توسع به ليحتضن كلّ نحلة جلَّت أو هزلت، أو من اقتطاع له من التاريخ جملة، أو إجمال له فيه كلية، بشكل يعرِّيه ذلك الاقتطاع من أصوله، وينكر عليه هذا الإجمال تميزه وتمايزه، أو ما أشبه هذا وذاك من محاذير يقع فيها حَسَن النية أحياناً، وسيئ النية أحياناً أخرى.

وذكر جدعان أنه حرص في هذا الكتاب، على التعلق بثلاثة أمور: أولها إحياء أعمال عدد من المفكرين العرب المسلمين الذي أهملتهم الدراسات الحديثة بالإجمال إهمالاً لا يُغتفر، ثانيها توسيع دائرة البحث الجغرافية بحيث تحتضن مفكري المشرق العربي ومغربه على حدّ سواء، ثالثها الهجر المنهجي للطريقة التشريحية الباردة في التعامل مع الثقافة العربية الإسلامية.

ومن جهة المنطلق، يرى جدعان أنّ الذي ينطلق منه هذا الكتاب، هو الاعتقاد بأنّ قطيعة كاملة مع الأصول لم تحدث في الفكر العربي الحديث إلّا في دوائر محدودة جدّاً، والطرح الصحيح لهذا الفكر - في نظره - يكمن في اعتبار أنّ الهواجس الحديثة قد ظلَّت مطلة باستمرار، في القطاع الكبير من تجلياته على وجوه الفكر العربي الكلاسيكية المختلفة.

أما أولئك الذين أداروا ظهورهم للأصول، وطرحوا مفهوم النهضة العربية الحديثة على أسس مقطوعة الصلة بالأصول، فهذا المنهج لا يرتضيه جدعان ولا يتفق معه، وحسب رأيه أننا لا نستطيع فهم الفكر العربي الحديث، إلّا إذا استوعبنا مبادئ الفكر العربي السلفي ومقدِّماته، معتبراً أنّ كل محاولة لبتر هذا الفكر، لا بد أن تؤول بصاحبها إلى سوء فهم وتقدير لهذا الفكر.

لهذا حبّذ جدعان الكلام على أزمنة حديثة عربية، دون الكلام على عصر حديث، ومن شأن هذا الموقف أن يقرّ في الأذهان فكرة تبدو لجدعان صادقة تماماً، وهي أن الأزمنة الحديثة العربية تبدأ مع ابن خلدون بالذات، لا مع مدافع نابليون التي يُقال: إنها أيقظت مصر والعالم العربي من السبات العميق.

وما يعنيه جدعان بمفكّري الإسلام، يتحدَّد في فريق معين من المثقفين، نسبتهم إلى الإسلام ليست نسبة عادية، مستقاة من الانتماء إلى دين الإسلام انتماء إرثيّاً أو جغرافيّاً أو حضاريّاً عامّاً أو ما أشبه ذلك، وإنما هم - في نظر جدعان - فريق من الكتّاب أو المفكرين ينتمي معظمهم إلى فئة المثقفين المتنورين بالعلوم العصرية، بعضهم ينتمي إلى فئة الشيوخ الإصلاحيين، وقليل منهم ارتبط اسمه بحركات دينية وسياسية، وأغلبهم قد نشط نشاطاً فرديّاً خالصاً، وما يجمع بينهم اشتراكهم في الاعتقاد بأنّ الإسلام كدين وثقافة وحضارة، ينبغي أن يقوم بدور فعال في توجيه الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية.

ومن هذه الجهة، ميَّز جدعان مفكري الإسلام هؤلاء، عن فريق آخر من المفكرين الذين لا نزاع أنهم مسلمون أيضاً، لكنهم في نظره لم يخصوا الإسلام بدور فاعل في كتاباتهم ومشروعاتهم الأدبية والفكرية، أو أنهم عرفوا بمواقف لا تكترث بالإسلام، أو لا تخلو من عداء له، أو لصورة ما من صوره.

وحين توقف جدعان أمام مفهوم التقدم، تنبه إلى اعتراض، له ما يسوغه حسب قوله، وتحدد هذا الاعتراض في أن مفهوم التقدم في العصر الحديث له معنى اصطلاحي خاص لا يجوز التهاون في

إطلاقه، وهذا المعنى ليس هو المعنى الشائع عند مفكري الإسلام المحدثين، الذين يصعب القول: إنهم بوصفهم مسلمين مستعدّون للأخذ به، أفلا يكون الأصح إذاً أن يدور الكلام على مفهوم النهضة عند هؤلاء، لا على مفهوم التقدم؟

هذا الاعتراض في نظر جدعان وجيه، ويرى أن الخلط في المفاهيم أمر مجافٍ للدقة العلمية، وبالفعل اختار جميع الدارسين للفكر العربي الحديث مصطلح النهضة، ووسموا به مجمل الإنتاج الفكري في القرنين التاسع عشر والعشرين.

أمام هذا الاعتراض، اعتبر جدعان من وجه أول، أن بعض وجوه مفهوم التقدم التنويري قد لاقت صدى لا ينكر عند هؤلاء المفكرين المسلمين، ومن وجه ثانٍ أن مصطلحي التقدّم والترقي قد تردَّد في كتابات هؤلاء المفكرين أكثر من مصطلح النهضة الذي لم يستخدم إلا قليلاً.

مع ذلك لا يبدو عند جدعان، أن ما أسماه صراع المصطلحات يُعد خطيراً، وبإمكانه أن يسلم بما يطالبه به بعض الدارسين من ضرورة الكلام عن أسس النهضة، لا عن أسس التقدم، أو الإقرار بأنّ التقدُّم المقصود هنا هو في الحقيقة مجرد نهضة فحسب، وفي هذه الحالة يرى جدعان أنّ احتفاظه بمصطلح التقدُّم جاء مرتفقاً بالاستخدام العام للكلمة من ناحية، وباستخدام المفكرين العرب المسلمين أنفسهم لهذه الكلمة من ناحية ثانية.

وما يهم جدعان أن ينبه عليه، أنه لا يؤرخ للفكر العربي الحديث، فقد قصر جهده على دراسة فريق لا يستوعب كلّ ما انطوى عليه هذا الفكر، كما أنه لا يؤرخ تاريخاً كاملاً للمشكلة التي

اختارها موضوعاً لبحثه، فإنّ الهم الأساسي قد تمثَّل عنده في اختيار أكثر الأعمال تعبيراً عن إشكالية التقدم، من أجل تحليل هذه الإشكالية، وبيان العناصر الأساسية المكونة لها.

والتحليل الذي يرتضيه جدعان لا ينفصل عن التاريخ، فقد لجأ إلى طريقة يتعانق فيها الآمر التاريخي بآمر التحليل، فلا هي بالتاريخ الخالص، ولا هي بالتحليل المتفرِّد بالعمق، ولكنها مزيج من الاثنين تضعنا على أرض التاريخ والمعرفة في آنٍ واحد.

وفي الطبعة الثالثة من الكتاب الصادرة سنة 1988م، لمس جدعان إقبال جمهرة واسعة من القراء على كتابه، وبات حسب قوله قرير العين، فقد أغدق القراء والنقاد على هذا الكتاب، من التقريظ والعطف والثناء، فوق ما كان ينتظر، وكان ذلك عزاء شافياً له عن سنوات العمل المضنية التي صرفها فيه.

أما الأصوات الناقدة للكتاب، فهي ثلاثة أصوات وصفها جدعان بالمنكرة، صوت أول أخذ عليه أنه مصاب بلوثة تقدمية، وصوت ثانٍ زعم أن الروح التي سرت في الكتاب هي روح سلفية، وصوت ثلاث أداه بصره إلى ألَّا يرى في الكتاب إلا عدمية متحدرة بصاحبه من هزيمة حزيران النكدة.

وعند تحقيق جدعان في هويات أصحاب هذه الأصوات، لم يكن من العسير عليه حسب قوله، أن يتبيَّن في الصوت الأول وجه الفقيه المعاصر المنبت الصلة بأزمنة التنوير الإسلامية البديعة، وبأزمنة التنوير الحديثة المذهلة على حدٍّ سواء.

وتبين لجدعان في الصوت الثاني، وجه واحد من الجند القدامى لماركسية آفلة، وفي الصوت الثالث وجه باطني متخفٌّ في

أهاب داعية قومي غيور، قصارى أمره أن يعظ أمة العروبة موعظة التفاؤل، ويعلمها اكتساب فضيلة الطاعة، فكان ذلك وحده مسوغاً له لئلّا يشغل نفسه بدفع شيء من هذه النقائص.

وعن طبيعة هذا العمل، يقول جدعان: إن هذا العمل هو عمل تحليلي نقدي ذو غرضين: الأول ملء فجوة عميقة في تاريخنا الفكري، والثاني الإسهام في بناء الوعي العربي الحالي والقابل وفقاً لنهج العقلانية النقدية المشخصة، وما جاوز هذين الغرضين، أو قصر عنهما يظل فرعاً لم يكن التوجه إليه، أو التوسل به، في البحث أمراً مقصوداً في ذاته ولذاته.

وما بين الطبعة الأولى من الكتاب والطبعة الثالثة، حدثت أمور كثيرة، مع ذلك يرى جدعان أن لا شيء ممّا حدث يبدِّل من واقع الأفكار والتحليلات التي اشتمل عليها الكتاب، وقصارى ما حدث لا يجاوز عملية تجذر غالٍ في محور يمثل أحد المحاور الرئيسة التي دار عليها الكتاب، هو الأساس السياسي للتقدم.

والنظر في بعض مسائل الكتاب وقضاياه، أفضى بجدعان إلى تأملات جديدة مشرَّعة على المستقبل، وبدا له أنّ المكان الطبيعي لها هو خاتمة الكتاب، فعمد إلى هذه الخاتمة بالتعديل الجذري الواسع، جاعلاً قوامها قولاً جديداً في الإسلام والمستقبل، اقتبس أجزاءه الأساسية من كتابه **نظرية التراث** الصادر سنة 1985م.

وأمّا متن الكتاب، فلم يتبيَّن لدى جدعان ما يلجأ فيه إلى أي تعديل أو تغيير جذري، ورغم أن دراسات الفكر العربي الحديث قد احتلت مكاناً بارزاً في خارطة القوى الإبداعية العربية خلال السنوات آنذاك، إلا أن جدعان متأسفاً لم يجد فيها ما يمكن أن يُغنِي على

وجه الحقيقة، الصيغة التي انتهى إليها هذا الكتاب قبل عشر سنوات.

وفي الطبعة الرابعة الصادرة سنة 2010م، اعتبر جدعان أنّ الكتاب بات مرجعاً أكاديمياً وفكرياً وثقافياً يُحال إليه كل الذين يُعنون بالإسلام في العالم العربي الحديث، وفي هذه الطبعة حذف جدعان من الكتاب مقدّمة الطبعة الثالثة من دون أن يشير إلى ذلك، مع إنها احتوت على نص وجدته مهماً في تكوين المعرفة بالطور الفكري والتاريخي الذي تمثّله الكتاب خلال حقبة ثمانينيات القرن العشرين.

وأضاف جدعان إلى هذه الطبعة الرابعة مدخلاً، شرحَ فيه وجهة نظره بشأن ما طرحه عليه البعض من الحاجة إلى استئناف البحث في موضوع الكتاب، واستكمال النظر في الظواهر الإسلامية الجديدة، ليكون الكتاب متجدداً ومعاصراً للوقائع والأحداث، لكن جدعان لم يرَ - حسب قوله - مسوغاً إلى ذلك، محدِّداً ثلاثة أسباب هي:

أولاً: أن هذا الكتاب لم يقصد منه أن يكون تاريخاً للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، لا بل إنه لم يقصد أن يجرد القول في كلّ قول يمكن أن يكون ذا علاقة بالفكر أو العمل الإسلاميين.

ثانياً: أن الأدبيات التي ظهرت منذ قيام الثورة الإسلامية الإيرانية، وجملة حركات وجماعات الإسلام السياسي ليس لها عدّ ولا حصر، واستحضارها في هذا الكتاب سيكون ضرباً من تكرار القول الذي لن يقدِّم شيئاً ذا بال.

ثالثاً: وهو الأعظم أهمية وخطراً حسب وصف جدعان، أن عقل الحركات والجماعات الإسلامية الراديكالية المعاصرة، يمثل

قطيعة حاسمة في علاقته مع العقل المؤسس لأعمال مفكري الإسلام الذين نهض الكتاب لدراسة أعمالهم.

وهذه القضية تحديداً لها معنى خاص عند جدعان، وأراد من هذا المدخل التوقف عندها باهتمام، شارحاً رؤيته لهذه القطيعة التي وصفها بالحاسمة.

والكتاب في بنيته التركيبية حسب طبعته الثالثة، يتكوّن من مقدّمتين، وستة فصول، وحسب طبعته الرابعة يتكون من مدخل ومقدّمة وستة فصول، عالجت الموضوعات الآتية: (ميتافيزيقا التقدم، الحقيقة والتاريخ، الدخول في الأزمنة الحديثة، التوحيد المحرر، دروب الفعل، القيم)، وخاتمة حملت في الطبعة الثالثة عنوان (الإسلام والمستقبل)، وفي الطبعة الرابعة أصبحت من دون عنوان.

– 5 –
مقاربات وموازنات

بعد توصيف هذه الدراسات الثلاث، أصبح من الممكن إجراء المقاربات والموازنات فيما بينها، باتِّباع المنهج المقارَن، بوصفه أحد المناهج المتَّبعة في الدراسات العلمية.

وفي هذا النطاق يمكن الكشف عن المقاربات والموازنات الآتية:

أولاً: كتب حوراني دراسته بذهنية المؤرخ، فغلب على دراسته الطابع التاريخي والتحليل التاريخي، وكتب شرابي دراسته بذهنية المفكر الأيديولوجي، فغلب على دراسته الطابع الفكري

الأيديولوجي والتحليل الفكري الأيديولوجي، وكتب جدعان دراسته بذهنية الباحث، فغلب على دراسته الطابع الفكري البحثي والتحليل الفكري البحثي.

ومن هذه الجهة يمكن القول: إنّ دراسة حوراني تفوّقت من ناحية إبراز العامل التاريخي، وتفوقت دراسة شرابي من ناحية إبراز العامل الأيديولوجي، وتفوقت دراسة جدعان من ناحية إبراز العامل الفكري.

حوراني غلَّب العامل التاريخي، لكونه مؤرخاً ويعرف عن نفسه بهذه الصفة، وبوصفه أستاذاً للتاريخ، ومختصاً بتاريخ المنطقة العربية، درس مادة تاريخ الشرق الأوسط الحديث في جامعة أكسفورد حتى تقاعده سنة 1979م، وعُرِف واشتُهر بكتاباته ودراساته التاريخية.

وغلَّب شرابي العامل الأيديولوجي، لكونه مفكراً مسكوناً بهاجس التغيير الاجتماعي، وبوصفه معنياً بدراسة التطور الأيديولوجي في المنطقة العربية، وعُرف واشتهر بكتاباته ودراساته الاجتماعية.

وكشف شرابي عن هذا العامل الأيديولوجي، في مقدمة الطبعة العربية لكتابه بالقول: «حاولتُ في هذا الكتاب إظهار التطور الأيديولوجي في العالم العربي الحديث، في ضوء التطور الاجتماعي والاقتصادي»، وعن هاجس التغيير الاجتماعي يقول شرابي: «إن همي الأساسي في هذا الكتاب، أن أقدم إطاراً فكرياً يمكننا بواسطته أن نعالج واقعنا الاجتماعي والتاريخي»[11].

(11) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، مصدر سابق، ص 11.

وغلَّب جدعان العامل الفكري، لكونه باحثاً وأستاذاً للفلسفة والفكر العربي، وعرف واشتهر بكتاباته ودراساته الفكرية، وتوخى حين وضع كتابه أن يكون نصاً كلاسيكياً في الفكر العربي الحديث، ولم يكن بصدد أن يؤرخ لهذا الفكر، وذلك لتأكيد الطابع الفكري له، وليس الطابع التاريخي.

وقد برهن هؤلاء الباحثون بهذه الدراسات الثلاث، على إمكانية دراسة عصر النهضة في المجال العربي الحديث، من خلال مداخل متعدِّدة، منها المدخل التاريخي الذي استند إليه حوراني، ومنها المدخل الأيديولوجي الذي استند إليه شرابي، ومنها المدخل الفكري الذي استند إليه جدعان، إلى جانب مداخل أخرى يمكن الاستناد إليها أيضاً.

ثانياً: تُعد دراسة حوراني أقرب في التعبير عن النزعة الليبرالية، بينما تُعد دراسة شرابي أقرب في التعبير عن النزعة اليسارية، في حين تعد دراسة جدعان أقرب في التعبير عن النزعة الإسلامية.

هذه المفارقة لها تجلياتها الواضحة في الدراسات الثلاث، فالنزعة الليبرالية تجلت في دراسة حوراني من عدة جهات، وأوضح هذه التجليات ما ظهر في عنوان الطبعة الإنجليزية من الكتاب التي وردت فيه كلمة الليبرالي، وحددت موضوع الكتاب في دراسة الفكر العربي في العصر الليبرالي.

كما تجلت هذه النزعة في أطروحة الكتاب، التي اتخذت من العصر الليبرالي الأوروبي موضوعاً لها، وتحدَّدت هذه الأطروحة في دراسة كيف تعامل الفكر العربي مع العصر الليبرالي الأوروبي! وكيف جابه تحدياته الكبيرة، وماذا أخذ منه! وما هي صور

الاستجابة وأبعادها وتأثيراتها في ظلِّ الهيمنة الطاغية لأوروبا في عصرها الليبرالي!

وهناك مَن رأى أن الأطروحة الرئيسة لدراسة حوراني، قائمة على أساس الكشف عن العصر الليبرالي في ساحة الفكر العربي، ومحاولة ضبط وتحديد وتسمية هذا العصر، في أزمنته وأمكنته، أفكاره ومفاهيمه، رجاله وشخصياته،

هذه الأطروحة وإن لم يصرِّح بها حوراني بشكل واضح في كتابه، وحتى في خارجه في أحاديثه وحواراته، ومع الاختلاف حولها عند البعض في المجال العربي من جهة صدقيتها وتماميتها، إلا أنها أقرب ما يقترب إلى الذهن عند البحث عن أطروحة الكتاب، وكل ذلك يبرز تجليات النزعة الليبرالية في الدراسة.

وعن النزعة اليسارية في دراسة شرابي، فلها تجليات واضحة وبيِّنة، وأوضح هذه التجليات اعتماد شرابي على مفهوم الطبقة، بوصفه مفهوماً تفسيرياً، وما يتفرَّع عن هذا المفهوم من تركيبات ثنائية مثل: الوعي الطبقي، النظام الطبقي، الفوارق الطبقية وغيرها، وهذا المفهوم كما هو واضح هو من صلب المفاهيم اليسارية، ويكاد يكون حكراً على الفكر اليساري ونظامه البياني، والاستناد إليه يأتي عادة في سياق الكشف عن النزعة اليسارية عند الكاتب، وبقصد التظاهر بهذه النزعة، والإشهار بها.

أما النزعة الإسلامية في دراسة جدعان، فهي أكثر وضوحاً وتجلياً، وتُعدّ من أخص الخصائص التي تمسَّك بها جدعان في المفارقة بين دراسته ودراسات الآخرين، فقد تقصَّد حسب قوله، أن يستبعد «جل الاعتبارات التي يمكن أن يدخلها هذا البحث في

حسابه، كالزعم بأن مستقبل الفكر العربي الحديث ينبغي أن يلتمس حقاً وبتفرد، في واحدٍ من التيارات الليبرالية أو العلمانية أو التغريبية التي لاقت صدى لا ينكر لدى بعض المفكرين العرب المحدثين في بعض فترات عصرنا الراهن، والتي لم يزل لها ذيول في بعض الأوساط الفكرية العربية في عددٍ من الأقطار ذات الماضي الاستعماري الغربي، أو الحاضر المفتوح على جو الثقافة الغربية البرجوازية، ومشتقاتها وارتكاساتها الفكرية أو الأيديولوجية»[12].

وهذا ما دفع جدعان في هذه الدراسة، التمهيد لفصولها الأساسية بالإلماع إلى ما بدا له وثيق الصلة بمضمونها، ممّا ينتمي إلى البدايات الثقافية العربية الإسلامية، وتطوراتها في العصور الأولى، والمفكرين الذين عني بدراسة أعمالهم نظر إليهم من جهة نسبتهم الفعلية إلى الإسلام.

ومن هذه الجهة يمكن القول: إن هذه الدراسات الثلاث كشفت عن قراءات متعددة لعصر النهضة والإصلاح في المجال العربي، بين قراءة ليبرالية نزع إليها حوراني، وقراءة يسارية نزع إليها شرابي، وقراءة إسلامية نزع إليها جدعان.

ثالثاً: أعطى حوراني الفترة التي حاول دراستها صفة عصر النهضة، الصفة التي ظهرت في عنوان الطبعة العربية من كتابه، وهي الصفة نفسها التي أعطاها شرابي للفترة التي حاول دراستها، وظهرت كذلك في عنوان كتابه، في حين أعطى جدعان الفترة التي حاول دراستها صفة التقدم.

---

(12) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، عمان: دار الشروق، 1988م، ص 14.

والمفارقة التي حصلت في هذا الشأن، تحددت في تغيُّر صورة هذه الصفة بأشكال مختلفة عند هؤلاء الثلاثة، شكل من الشك عند حوراني، وشكل من التوقف عن شرابي، وشكل من الاستبدال عند جدعان.

شكل من الشك عبَّر عنه حوراني، حين سجل اعتراضاً على عنوان كتابه في طبعته العربية، معتبراً أن استعمال كلمة «النهضة» تعطي انطباعاً مختلفاً لم يقصده، وكأن المسألة «مع النهضة تبدو جديدة كلياً، ومن دون مقدّمات، علماً أن هناك استمرارية في الفكر العربي، لا تستطيع كلمة نهضة أن تعبِّر عنه، وقد وضعها المترجم مقابل كلمة Liberal، والفرق شاسع»[13].

وشكلٌ من التوقف تمثَّل عند شرابي في مفارقة غير مفهومة، ففي عنوان كتابه استعمل كلمة النهضة، لكنه في متن الكتاب توقف عن استعمال هذه الكلمة، واستعمل مكانها كلمة اليقظة، الكلمة التي كان قاصداً ومدركاً لها، وذلك حين نبَّه عليها، ولفت الانتباه إليها في السطر الأول من مقدمة الكتاب، بقوله: «ارتبط المجتمع العربي منذ أقل من قرن ارتباطاً وثيقاً بماضيه، واليوم لا يزال يناضل ليشقّ طريقه إلى العالم المعاصر، لم تكن اليقظة العربية، وهو التعبير الذي استعمله المثقفون العرب لنعت عملية التحديث، وليدة وعي فجائي عفوي»[14].

وفي مكان آخر من المقدمة نفسها، وتأكيداً على كلمة اليقظة،

---

(13) حوار مع ألبرت حوراني، مصدر سابق، ص 66.

(14) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، مصدر سابق، ص 13.

كتب شرابي يقول: «تضمنت اليقظة العربية نوعاً جديداً من الإدراك، فجلبت معها مفاهيم للتراث التقليدي، ومحاولات للتكيُّف مع المعطيات الجديدة».

وفي مكان ثالث من المقدمة أيضاً، كتب شرابي يقول: «أظهرت اليقظة العربية كعملية تحديثية في ظلّ أوضاع معينة، ومرَّت عبر مراحل محددة».

وكان يفترض من شرابي أن يكون متنبهاً لهذه الملاحظة من جهتين، من جهة ما حصل من اختلاف ما بين الكلمة التي وردت في العنوان، والكلمة الأخرى المستعملة في متن الكتاب، ومن جهة الحاجة إلى تفسير هذه الملاحظة لرفع هذا النوع من التباين اللفظي والمفهومي.

وشكل من الاستبدال تمثَّل عند جدعان، بطريقة مقصودة وواعية حين استعمل كلمة التقدم بدلاً عن كلمة النهضة، وهذا القصد والوعي يظهر عند جدعان حين يتساءل مع نفسه بالقول: أفلا يكون الأصحّ أن يدور الكلام على مفهوم النهضة لا على مفهوم التقدم؟

ويرى جدعان أنّ هذا الاعتراض وجيه، لأنّ الخلط في المفاهيم أمرٌ مجافٍ للدقة العلمية، ولأن جميع الدارسين للفكر العربي الحديث قد اختاروا بالفعل مصطلح النهضة، ووسموا به مجمل الإنتاج الفكري في القرنين التاسع عشر والعشرين.

واستعمل جدعان مفهوم التقدُّم، لأنه أراد أن يميِّز محاولته عن محاولات الآخرين، وأن يظهر اختلافاً معهم بصورة تامة، ومن كل الجهات.

ومن هذه الجهة يمكن القول: إن الفترة التاريخية المعنية

بالدراسة عند هؤلاء الباحثين الثلاثة، قد تعدّدت أوصافها، وتنوعت توصيفاتها، بين من وصفها بعصر النهضة مثل حوراني وغيره، ومَن وصفها بعصر اليقظة مثل شرابي، ومن وصفها بعصر التقدم مثل جدعان، إلى جانب من وصفها بأوصاف وتوصيفات أخرى، كعصر الإصلاح وغيره.

رابعاً: في الوجهة العامة اعتنى حوراني عن قصد واختيار، بالأشخاص الذين أعطاهم صفة المهمِّين والمؤثرين خلال الفترة التاريخية المعنية عنده بالدراسة، واعتنى شرابي عن قصده واختيار أيضاً، بدراسة الأطر والتكوينات الاجتماعية والأيديولوجية خلال الفترة التاريخية المعنية عنده كذلك بالدراسة، في حين اعتنى جدعان عن قصده واختيار، بدراسة وتوثيق النصوص خلال الفترة التي قاربت القرن وجاوزته.

هذا القصد والاختيار عند حوراني بالأفراد والأشخاص، أشار إليه حين فرَّق بين طريقتين في كتابة تاريخ الفكر، طريقة تعتمد على كتابة تاريخ المدارس الفكرية، وطريقة ثانية تعتمد على دراسة بعض الأفراد المختارين بسبب تمثيلهم الواسع للاتجاهات والأجيال.

وكلتا الطريقتين في نظر حوراني، تعتريهما بعض العيوب والثغرات، فالطريقة الأولى التي تعتمد على المدارس الفكرية، فإنها لا تلقي ظلالاً على الفروقات الفردية عند المفكرين، وتفرض وحدة في أعمالهم هي غير صحيحة، والطريقة الثانية التي تعتمد على بعض الأفراد، فإنها قد توقع في فرض وحدانية مصطنعة على فكرهم، وجعله أكثر منهجية وتوافقية ممّا هو عليه حقاً، وإعطاء هؤلاء الأفراد أهمية ليسوا أهلاً لها بالضرورة.

مع ذلك فضّل حوراني اختيار الطريقة الثانية، لأنها تتيح له - حسب قوله - القيام بعمل يهمّه، فقد أراد تكوين المعرفة عن أولئك الأشخاص، وأصداء المفكرين الأوروبيين الذين قرؤوا لهم، أو سمعوا عنهم، لكي يكتشف إذا كان ممكناً معرفة الزمن الذي دخلت فيه أفكار هؤلاء المفكرين الأوروبيين ساحة الخطاب الثقافي العربي، ومن جهة ثانية العمل على معرفة الصلات بين هؤلاء المفكرين العرب، ووضعهم في إطار تسلسل تاريخي، حاول حوراني من خلاله أن يخطّ مسيرة أربعة أجيال.

وبالنسبة إلى شرابي فالقصد والاختيار عنده كان واضحاً، من جهة التركيز على المثقفين لا كأفراد، إنما بوصفهم يمثلون طبقة، الأمر الذي اقتضى منه دراسة تكويناتهم الاجتماعية والاقتصادية، ويكفي للدلالة على ذلك، أنه افتتح الكتاب بفصل حمل عنوان (انبثاق طبقة المثقفين العرب)، استهله بسؤال الناقد الإيطالي أنطونيو جرامشي (1891-1937م)، هل يشكِّل المثقفون طبقة اجتماعية مستقلة، أو أن لكل طبقة اجتماعية فئتها المثقفة الخاصة بها؟

هذا السؤال اعتبره شرابي أساسياً لهذه الدراسة، التي سوف يتعرَّض فيها إلى اعتماد المثقفين على طبقات أخرى، أو اتجاه هؤلاء المثقفين نحو تكوين جماعات مستقلة ذاتياً منسلخة عن ولاءاتها الطبقية، سيعالج ذلك شرابي - حسب قوله - في ضوء نظام طبقي كان لا يزال في طور النشوء، إذ فكرة الوعي الطبقي في شكل ضبابي وغامض[15].

---

(15) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، مصدر سابق، ص 15.

وأما بالنسبة إلى جدعان فالقصد والاختيار عنده، من جهة التركيز على النصوص كان واضحاً وبيِّناً كذلك، فقد نبَّه في مقدمة الدراسة على أنه استكثر من النصوص، واعتبر هذا الأمر مقصوداً لذاته.

ومن هذه الجهة يمكن القول: إن بالإمكان دراسة عصر النهضة من خلال التركيز على الأفراد الذين مثلوا عصرهم وجيلهم، على طريقة محاولة حوراني، أو من خلال التركيز على فئات وطبقات، على طريقة محاولة شرابي، أو من خلال التركيز على نصوص، على طريقة محاولة جدعان.

خامساً: خلال الفترة التاريخية التي حاول حوراني دراستها، والممتدة ما بين (1798-1939م)، مع أنه أوصلها إلى زمن طه حسين مطلع سبعينيات القرن العشرين، فإن الأشخاص الذين أرَّخ لهم حوراني خلال هذه الفترة كان منهم إسلاميون مثل الأفغاني وعبده ورشيد رضا وآخرون، وكان منهم وطنيون مثل مصطفى كامل وسعد زغلول وآخرون، وكان منهم قوميون مثل نجيب العازوري وساطع الحصري وآخرون، ومنهم أيضاً علمانيون مثل شبلي شميل وفرح أنطون وآخرون، ومنهم ليبراليون مثل لطفي السيد وطه حسين وآخرون.

وعن هؤلاء وإن كان بدرجة أقل من الإحاطة والتفصيل، تحدث شرابي خلال الفترة التاريخية التي حددها والممتدة ما بين (1875-1914م).

لكن الصورة تغيرت واختلفت عند جدعان، الذي تقصَّد حصر الأشخاص بفريق معين، وهم الذين يصدُق عليهم وصف المفكرون

المسلمون، وشرح جدعان ذلك بقوله: «إن مفهوم مفكري الإسلام يحيل في هذا الكتاب صراحة، إلى الكتّاب العرب الذين تقع تجاربهم الفكرية الأصيلة الصميمية في مجمل الفعاليات الإسلامية، أو في هذه الفعالية أو تلك منها، أولئك الكتَّاب الذين قدموا إسهاماً قوياً، مستلهماً من الدور الذي رأوا أن الإسلام من حيث هو دين وحضارة، مدعو لأن يحتله في قضية التقدم»[16].

وفي رأي جدعان وهو يتمِّم كلامه «إن هذا التحديد يسوغ إلى حدٍّ كبير الإحجام عن الخوض في أعمال كتاب أو مفكرين، كان بعض القراء يرجون الالتقاء بهم في هذا الكتاب، كما يسوغ أيضاً التقاء بعض القراء الآخرين، بكُتاب قد يرون أنهم لم يخدموا قضية التقدم في العالم العربي الحديث، أو أنهم خلَّفوا وراءهم ذكرى تبعث على الجدل، ويهمني أن أنبه هنا، إلى أن عملية اختيار النماذج المدروسة، لم تخضع إطلاقاً لتواطؤ شخصي من جانبي، وإنما أملَتها عليّ رغبتي في الاستجابة للتحديد الذي يتقبل المسلمين أو الإسلاميين المحافظين، مثلما يتقبل المسلمين أو الإسلاميين الثوريين»[17].

إلى جانب ذلك، أظهر جدعان موقفاً متحيزاً لهذا الفريق من المفكرين المسلمين، مصطفاً معه في التصدي لما أسماه جبهات الليبراليين والتغريبيين والعلمانيين، وحسب قوله: «ينبغي ألَّا يدهشنا كثيراً انصراف المفكرين المسلمين، إلى المواقف الدفاعية والتسويغية

---

(16) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، مصدر سابق، ص 16.
(17) فهمي جدعان، المصدر نفسه، ص 17.

في هذه الفترة، فقد كانوا يتصدون لجبهات كثيرة، فهناك الليبراليون من ناحية، والتغريبيون من ناحية ثانية، والعلمانيون المسيحيون خاصة من ناحية ثالثة، ومن بعدهم مسلمون أصابتهم هم بدورهم روح العلمنة، فشقُّوا الصفوف، وخلع بعضهم الجبة ليرتدي ثوباً لم يكن يختلف في نظر المسلمين من معاصريه، وممّن جاؤوا بعده عن ثوب يهوذا الذي خان سيده»[18].

وهذه الفترة التي يعنيها جدعان، هي التي تلت الحرب العالمية الأولى حتى الحرب العالمية الثانية، والتي ظهر فيها - حسب قول جدعان - نشاط الإرساليات التبشيرية، والمطاعن التي وجَّهها كُتاب غربيون ومسيحيون إلى الإسلام.

ومن هذه الجهة يمكن القول: إن هناك مَن حاول دراسة عصر النهضة بالعودة إلى أشخاص ينتمون إلى نزعات واتجاهات متعددة، إسلامية ووطنية وقومية وليبرالية وعلمانية، كمحاولة حوراني، أو بالعودة إلى طبقات وأيديولوجيات متعدّدة، إسلامية وقومية وعلمانية، كمحاولة شرابي، أو بالعودة إلى أشخاص ينتمون حصراً إلى مفكري الإسلام كمحاولة جدعان.

سادساً: إنّ الأشخاص الذين أرَّخ لهم حوراني على امتداد قرن ونصف قرن من تاريخ عصر النهضة، هؤلاء الأشخاص جميعهم من الرجال، ولم يؤرخ لأحد من النساء، والقدر الذي أشار إليه في كتابه الذي يقع في ترجمته العربية، في أكثر من أربعمائة صفحة، كان

---

(18) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، مصدر سابق، ص 185.

مجرد ذكر عابر لاسمين من الأسماء النسائية، هن الأميرة نازلي صاحبة الصالون السياسي الذي حضره سعد زغلول في وقت من الأوقات، وهو الصالون الذي اعتبره حوراني أول صالون سياسي في الشرق الأدنى الحديث.

والاسم النسائي الثاني هي هدى شعراوي، وجاءت الإشارة إليها، حين اعتبر حوراني أن فكرة مناصرة المرأة أصبحت منذ قاسم أمين، هاجس التفكير الوطني في مصر، وعدت الأيام التي سارعت فيه النساء بقيادة هدى شعراوي إلى خلع الحجاب، والاشتراك في الحياة العامة، في عداد الأيام الوطنية الخالدة حسب قول حوراني[19].

وتكرَّر هذا الحال مع شرابي، الذي لم يأتِ على ذكر أحد من النساء، وهو يؤرخ لفترة تمتد إلى نصف قرن وتزيد، من تاريخ عصر النهضة في المجال العربي الحديث، وحتى عندما وصل إلى قاسم أمين متحدثاً عن كتابيه **تحرير المرأة والمرأة الجديدة**، لم يأتِ شرابي على ذكر أحد من الأسماء النسائية.

وانفرد جدعان من هذه الجهة، واعتنى بالإشارة إلى عدد من الأسماء النسائية البارزة، من هذه الأسماء اللبنانية زينب فواز (1262-1332هـ/ 1846-1914م)، التي اعتبر جدعان أن كتاباتها تظل من أبرز الأعمال النسائية، عند نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

ومن هذه الأسماء أيضاً، المصرية ملك حفني ناصف (1304-

---

(19) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، مصدر سابق، ص 221.

1337هـ/ 1886-1918م)، التي اعتبرها جدعان أنها كانت من الإصلاحيين القلائل الذين يمتازون بعمق الحساسية، وبقوة الشعور المشخَّص، والاستجابة لحسّ الواقع.

ومن هذه الأسماء كذلك، اللبنانية نظيرة زين الدين (1326-1396هـ/ 1908-1976م)، التي عُرفت بكتابيها **السفور والحجاب** الصادر سنة 1928م، **والفتاة والشيوخ** الصادر سنة 1929م.

إلى جانب هذه الأسماء التي عرف بها جدعان، وتوقف عندها مستطلعاً أعمالها وكتاباتها، هناك أسماء أخرى أتى على ذكرها فقط، مثل: (عائشة التيمورية، ومي زيادة، وهدى شعراوي، وخديجة المغربية الأسيوطية، وفاطمة ابنة المؤرخ أحمد جودت باشا).

ومن هذه الجهة يمكن القول: إن هناك من أرَّخ لتاريخ عصر النهضة ناظراً إلى الرجال فقط من دون الالتفات إلى النساء، مثل حوراني وشرابي، وهناك من أرَّخ ملتفتاً إلى دور النساء مثل جدعان.

سابعاً: من الناحية الدينية فإن الأشخاص الذين أرَّخ لهم حوراني بعضهم كان من المسلمين، والبعض الآخر كان من المسيحيين، واستند حوراني في الحديث عن المسيحيين إلى ثلاثة خلفيات أساسية هي:

1- يرى حوراني أنّ أهم النقاشات التي جرت في المنطقة العربية حول الفكر الأوروبي - قوانين ومؤسسات وأفكار - حصلت بصورة أساسية ومتواصلة في القاهرة وبيروت، وهذا ما جعل حوراني يهتم بهذين المكانين المرتبطين بعلاقات وثيقة على مستويات متعددة، خاصة بعد هجرة الكتّاب اللبنانيين والسوريين إلى مصر، وكان أبرزهم من المسيحيين.

2- يعتقد حوراني أن أكثرية الكتَّاب اللامعين في بيروت، كانت تنتسب إلى الطوائف المسيحية في لبنان وسوريا.

3- في نظر حوراني أن المسيحيين كانوا يتفاعلون مع الثقافة الأوروبية أكثر من المفكرين المسلمين، الأمر الذي يُسهم في توضيح بعض صور العلاقات مع الفكر الأوروبي، الذي هو موضوع دراسته.

وفي هذا النطاق، تحدث حوراني عن بطرس البستاني (1819-1883م)، الذي أصدر مجلة **الجنان** في الفترة ما بين (1870-1886م)، وجرجي زيدان (1861-1914م)، مؤسس مجلة **الهلال**، ويعقوب صروف (1852-1927م)، وفارس نمر (1856-1951م)، مؤسسا مجلة **المقتطف**، وفرنسيس مراش (1836-1873م)، وشبلي شميل (1850-1917م)، وفرح أنطون (1874-1922م)، بالإضافة إلى آخرين.

وبدرجة أكبر من العناية والاهتمام تحدث شرابي، الذي تعمَّد على ما يبدو لفت الانتباه كثيراً لدور المسيحيين العرب، إذ خصَّص فصلين كاملين للحديث عنهم في كتابه الذي يتكون من ثمانية فصول، وظل يُذكِّر بهم، بأقوالهم ومواقفهم حتى في الفصول الأخرى، مبرزاً تميُّزهم العقلاني والأيديولوجي والاجتماعي.

والملاحَظ أن شرابي نظر إلى المسيحيين العرب بوصفهم يمثِّلون حالة خاصة، متمايزين في أفكارهم ومواقفهم عن باقي الفئات الأخرى، خاصة من جهة العلاقة مع أوروبا والفكر الأوروبي.

ومن الإشارات الدالة على ذلك عند شرابي، قوله: «إنّ الصفة المميزة للنظرة المسيحية لا تكمن فقط في كون المثقفين المسيحيين،

برغم الاختلافات الفردية، أدركوا وتمسَّكوا بالقيم والأهداف المستمدة من الغرب، بل إنهم عملوا على ربط المسيحيين العرب بالغرب حضارياً، وهكذا فإن تبايناً أساسياً فرض حاله في موقف المسيحيين العرب من محيطهم الإسلامي، وفي المقابل ظلّ المسلمون ذوو القناعات العلمانية المشابهة في شكلٍ أساسي، نافرين من الغرب، لقد أكَّد المسلم العلماني برغم تمسُّكه بالقيم الغربية والأفكار المعاصرة، على هويته الإسلامية المستقلة»[20].

هذا الموقف اختلف معه، وافترق عنه جدعان، الذي حصر عمله قاصداً ومتعمداً بمفكري الإسلام، ومستبعداً الحديث عن المسيحيين، أفكارهم وأعمالهم، أدوارهم وأنشطتهم، بالطريقة التي أرَّخ لها كلٌّ من حوراني وشرابي.

لا بل إن جدعان تعامل مع الطرف المسيحي بمنطق النقد والاتهام، وظهر ذلك في العديد من المواقف. فعند حديثه ودفاعه عن انصراف المفكرين المسلمين إلى المواقف الدفاعية والتسويغية، خلال الفترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، اعتبر جدعان أنهم كانوا يتصدون لجبهات كثيرة، فهناك الليبراليون من ناحية، والتغريبيون من ناحية ثانية، إلى جانب هؤلاء، هناك العلمانيون المسيحيون خاصة[21].

وعند نقده وذمه لظاهرة التغريب، أدرج جدعان في نطاق هذه الظاهرة ما أسماه بالعلمنة، التي تبلورت - حسب قوله - في الدعوة

---

(20) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب**، مصدر سابق، ص 22.

(21) فهمي جدعان، **أسس التقدم. . .**، مصدر سابق، ص 185.

الصريحة إلى تأسيس الدستور على القانون الوضعي، وتأسيس الدولة على قواعد عصرية غربية ليس للدين الإسلامي أي دور فيها، واعتبر جدعان أن جميع المفكرين المسيحيين العرب هم من الذين روَّجوا لهذه الدعوة، إلى جانب الفرنسي هانوتو والإنجليزي كرومر[22].

وما لم يصرِّح به جدعان في كتابه، أنه لم يكن راضياً على الطريقة التي أرَّخ بها حوراني للمسيحيين، واعتبر متحفظاً أن حوراني تعمَّد إبراز دور المسيحيين، وتسليط الضوء عليهم، والإعلاء من شأنهم، وشكّلت هذه الملاحظة عنده، أحد الدوافع الأساسية لأن ينهض بعمل يركِّز فيه بشكل أساسي على أعمال المفكرين المسلمين حصراً وتحديداً، وبالصورة التي ظهرت في كتابه المعروف.

هذه لعلّها أبرز المقاربات والموازنات المنهجية والنقدية، التي تفرق وتفارق بين الدراسات الثلاث لكل من حوراني وشرابي وجدعان.

- 6 -

ملاحظات ونقد

بعد هذه المقاربات والموازنات لتلك الدراسات، بقيت الإشارة إلى بعض الملاحظات النقدية والنقاشية، ومنها:

أولاً: في دراسة حوراني هناك بقايا أثر للاستشراق، مع أنه - حسب قوله - لا يحبّ تعبير الاستشراق، ويعتبر نفسه مؤرخاً اجتماعياً وفكرياً، يستخدم المقاييس الأوروبية الغربية في دراساته،

---

(22) فهمي جدعان، **أسس التقدم...**، مصدر سابق، ص 330.

ويرى أن معظم الدراسات التاريخية المهمة حول العرب هي ذات مصدر أوروبي وأميركي.

ومن ملامح أثر الاستشراق في دراسة حوراني، تعقُّب الكشف عن تأثيرات الفكر الأوروبي في ساحة الفكر العربي، وفي المفكرين العرب، وكيف أثر فيهم وفي مجتمعاتهم، وكيف غيَّر من نمط علاقتهم بالدين والثقافة والأخلاق التي يعتقدون ويتمسكون بها.

وهذه الملاحظة طالما كانت موضع عناية واهتمام المستشرقين الأوروبيين، ظهرت وتجلَّت في الكثير من أعمالهم ودراساتهم، وباتت من الملامح والسمات الكاشفة عنهم، والمعرِّفة بهم، والمميزة لهم.

وقد وقفت على هذه الملاحظة في دراسة حوراني، وتتبَّعتها، وحدَّدت مواطنها، ووجدت أنها تكررت عدة مرات، وفي مناسبات مختلفة، ومن هذه المرات، الاقتران الذي أشار إليه حوراني بين مدرسة الشيخ محمد عبده وعنايتها بفكرة التربية، وبين كتاب الفرنسي إدمون ديمولان (1852-1907م)، الموسوم بـ **سر تقدم الإنجليز السكسونيين** الصادر سنة 1897م، وحسب قول حوراني: «كان من المألوف في مدرسة محمد عبده القول بأن الوسيلة الفعالة الوحيدة للنضج القومي، والاستقلال الحقيقي، إنما هي التربية، وقد وجدت هذه الفكرة في أواخر القرن، تأييداً قوياً لها في كتاب فرنسي أصبح الآن منسياً، لكنه أحدث ضجة كبيرة في ذلك الحين هو **مصادر تفوق الأنجلو سكسون** لديمولان»[23].

---

(23) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، مصدر سابق، ص 189.

ومن هذه المرات أيضاً، حديث حوراني عن تأثر لطفي السيد ورفاقه بالتفكير الأوروبي، وحسب قوله: «إن لطفي السيد ورفاقه تأثروا بنمطين من التفكير الأوروبي، الأول هو التفكير الذي عبَّر عنه، بطرق مختلفة، كلّ من كونت ورينان ومل وسبنسر ودوركهايم، الذين ذهبوا إلى أن المجتمع البشري متَّجه، بحكم سنة التقدّم الذي لا يعكس ولا يقاوم، نحو طور مثالي يتميز بسيطرة العقل، واتساع أفق الحرية الفردية، وازدياد التخصُّص والتشابك، وحلول العلاقات القائمة على التعاقد الحر، والمصلحة الفردية محلّ العلاقات القائمة على العادات والأوضاع الراهنة، والثاني هو تفكير غوستاف لوبون الذي جذب إليه المفكرين العرب، عرضاً، لثنائه الجمِّ على العرب لمساهمتهم في المدنية»[24].

ووجهة النظر في هذه الملاحظة، أنها تضع الفكر العربي والإسلامي في موضع المتأثر والتابع، وفي موقع الفرع والطرف، وتضع في المقابل الفكر الأوروبي في موضع المؤثر والمتبوع، وفي موقع الأصل والمركز، وهذه واحدة من ركائز السياسات الثقافية للاستشراق الأوروبي.

ثانياً: امتزج في دراسة حوراني التاريخ الثقافي بالتاريخ السياسي، وطغى في بعض الحالات التاريخ السياسي على التاريخ الثقافي، وحصل ما يشبه الإسهاب والاستغراق في بعض التفاصيل السياسية، التي كادت تظهر الكتاب بغلبة الطابع السياسي عليه،

---

(24) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، مصدر سابق، ص 181.

وبالشكل الذي يخرجه عن كونه كتاباً في التاريخ الثقافي، أو ما بين الثقافي والسياسي.

ومن الحالات التي ظهرت فيها مثل هذه الملاحظة، وتغلَّبت، حديث حوراني عن سعد زغلول (1857-1927م)، والإسهاب في التفاصيل السياسية، وهكذا عند الحديث عن القومية العربية، التي توسَّع في الحديث عنها شارحاً التاريخ السياسي العربي آنذاك، بنوع من الإسهاب والاستغراق، الذي يناسب كتاباً في السياسة والتاريخ السياسي، وليس كتاباً في تاريخ الفكر العربي.

ولعلَّ أقرب تفسير لهذه الملاحظة، يتحدد في أمرين، الأمر الأول له علاقة بالجانب الفني، والأمر الثاني له علاقة بالجانب العلمي. في الجانب الفني يرجع إلى كون أن بعض فصول كتاب حوراني هي في الأصل محاضرات، وقُدِّمت على صورة محاضرات، في جامعات عربية وبريطانية، والإسهاب والاستغراق في التفاصيل، يحصل عادة في المحاضرات الشفهية.

وبشأن الجانب العلمي، يرجع إلى كون أن حوراني كان أستاذاً للتاريخ، وتاريخ الشرق الأوسط الحديث تحديداً، الأمر الذي يجعل من الممكن حصول مثل ذلك الإسهاب والاستغراق في التاريخ السياسي.

ثالثاً: في كتابه **العرب والحداثة.. دراسة في مقالات الحداثيين**، اعتبر الدكتور عبدالإله بلقزيز أن حوراني في كتابه **الفكر العربي في عصر النهضة**، شدَّد من جهة في اعتبار الفكر الليبرالي العربي بوصفه فكراً حديثاً، وأخرج من جهة أخرى الفكر الإصلاحي

الإسلامي من دائرة العقلانية والتنوير، وإدخاله في خانة الفكر السلفي.

وهذا ما انتقده بلقزيز، وليس صحيحاً في نظره أن الفكر الليبرالي العربي وحده الذي عَرَف منسوباً من العقلانية والتنوير، من دون سائر تيارات الفكر العربي الأخرى، ويرى بلقزيز أن في العقود الثلاثة الأخيرة، صدرت دراسات حاولت أن تُعيد رسم ملامح العقلانية في الفكر العربي المعاصر، بالانفتاح المنهجي على سائر نصوصه وتياراته، وتصحيح الرؤية الأيديولوجية الناحية منحى إقصاء الفكر الإصلاحي الإسلامي من رحاب العقلانية، بفرض النظر إليه بوصفه لحظة من لحظاتها، ومن أهم هذه الدراسات عنده كتاب فهمي جدعان **أسس التقدم**[25].

هذا الرأي يستدعي النقاش من جهتين، الجهة الأولى هناك شك في مقولة: إنّ حوراني اعتبر الفكر الليبرالي العربي بوصفه فكراً حديثاً، والأقرب أنه درس تاريخ الفكر العربي بصورة عامة في العصر الليبرالي الأوروبي، ولم يكن بصدد دراسة تاريخ الفكر الليبرالي العربي، أو النظر إلى الفكر الليبرالي العربي بوصفه فكراً حديثاً.

الجهة الثانية: هناك إرسال في القول بأنّ حوراني أخرج الفكر الإصلاحي الإسلامي من دائرة العقلانية والتنوير، وأدخله في خانة الفكر السلفي! في مطالعتي لكتاب حوراني لم يتكشَّف لي هذا الأمر، ولم أجد من الشواهد والدلائل ما تشير إليه، وتدلّ عليه،

(25) عبدالإله بلقزيز، **العرب والحداثة**، مصدر سابق، ص 81.

كما أن بلقزيز نفسه لم يذكر شواهد ودلائل توثق رأيه، وتبرهن عليه، وهذا ما جعل قوله أقرب إلى الإرسال منه إلى البرهان.

رابعاً: بالنسبة إلى دراسة شرابي، فقد غلب عليها الطابع الأيديولوجي من عدة جهات، بنيةً ومكوناتٍ، شكلاً ومضموناً، تفسيراً وتحليلاً، لغةً وبياناً، وهذا ما لم يُخفِه شرابي أو يتكتَّم عليه، إلى درجة أنه جعل من كلمة أيديولوجيا واحدة من أكثر الكلمات حضوراً وتداولاً في كتابه، وبالشكل الذي أصبح من الممكن النظر إلى هذه الكلمة بوصفها واحدة من الكلمات المفتاحية في الكتاب، خاصة وأنها وردت في عناوين فصلين من فصول الكتاب الثمانية.

شرابي الذي أبرز هذا الطابع الأيديولوجي في كتابه، كان مدركاً وملتفتاً له، واعياً ومتبصراً به، ومتخذاً منه اتجاهاً لكتابه، الذي حاول فيه - حسب قوله - إظهار التطور الأيديولوجي في العالم العربي الحديث.

وبسبب هذا الطابع الأيديولوجي، اعتنى شرابي كثيراً بالتحليلات النظرية والفكرية، ولم يطابقها بمواقف ونماذج عملية وتجريبية، تصدِّقها وتبرهن عليها. وبسبب هذا الطابع أيضاً، استند شرابي إلى منهج تحليلي يرتكز على الأحكام التقويمية غير المسندة بالحقائق والوقائع.

واللافت في الأمر، أن شرابي حين تحدَّث عن أيديولوجية الإصلاح الإسلامي في الفصل الثالث من كتابه، منتقداً الإصلاح الإسلامي من هذه الجهة الأيديولوجية، افتتح الفصل بهذا النقد، مُصدِراً الحكم قبل إثبات الواقعة، بخلاف النهج العلمي الذي يقدم إثبات الواقعة قبل إصدار الحكم.

فقد انتقد شرابي المصلحين المسلمين، من جهة اعتمادهم المتزايد على التفسيرات الأيديولوجية، معتبراً أن السبب الذي دفعهم إلى ذلك لم يكن عجزهم عن رؤية الحقائق، بقدر ما كان عدم توفر فهم منظم لهذه الحقائق، مستنداً إلى مقولة عالم الاجتماع المجري كارل مانهايم (1893-1947م)، الذي يرى أن العجز عن مواجهة الحقائق، يولد أيديولوجية خاصة به.

هذا الموقف من شرابي، الذي أصدر فيه الحكم على الإصلاح الإسلامي ابتداء، ومستبقاً الوقائع والحقائق، يُعد بلا ريب موقفاً أيديولوجياً، وحتى حديثه عن أيديولوجية الإصلاح الإسلامي، كان حديثاً أيديولوجياً، غلبت عليه الأحكام التقويمية، وتفوقت بصورة واضحة.

خامساً: إذا كانت دراسة شرابي غلب عليها الطابع الأيديولوجي، فإن دراسة جدعان غلب عليها الطابع النصوصي، الطابع الذي من شدة ظهوره حرص جدعان التنبيه عليه في مقدمة الكتاب، معتبراً أنه قد استكثر من النصوص، وهذا الأمر بالنسبة إليه كان مقصوداً لذاته، وذلك لكون أن هذه النصوص في اعتقاده ليست جثثاً هامدة أو ميتة، لا تستحق أكثر من أن تُروى أو تُحكى أو تشرَّح من بعيد، تشريحاً يجردها من كلّ واقع حي، فهذه النصوص في نظر جدعان لا تزال محتفظة بقدر كبير من الحياة.

لكن هذا الاستكثار في النصوص، حصل فيه إسهاب واستغراق، أظنّ أنه غيَّر بعض الشيء من صورة الكتاب، وحوَّله إلى ما يشبه كتاب في النصوص، بالشكل الذي يجيز القول: إنه كتاب في نصوص التقدُّم والنهضة عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث.

ويتصل بهذه الملاحظة، أن هذه النصوص التي مثلت البنية الأساسية المكونة لهيئة الكتاب، بعضها جاء طويلاً استغرق عدة صفحات، كالنصوص التي نقلها عن الماوردي واستغرقت أكثر من سبع صفحات متتالية، وبعض هذه النصوص جاء طويلاً أيضاً، حول مسائل لا حاجة إلى التطويل فيها، ولا تعدّ من صلب قضية الكتاب، كمسألة ذم الدنيا التي جرى التوسع فيها، بنقل نصوص طويلة للماوردي والغزالي والطرطوشي، وهكذا في مسائل أخرى.

سادساً: عندما نظر جدعان لكتاب حوراني، وجد أنّ هذا الأخير ظلّ يتحدث باستمرار عن المسيحيين، وبنوع من العناية والاهتمام، متقصداً التنويه بهم، والإشارة إليهم، مُلمِّعاً صورتهم، ومُذكِّراً بإسهاماتهم وإنجازاتهم الفكرية والأدبية والسياسية، وهذا ما أثار حفيظة جدعان ونقده وامتعاضه، وشكّل دافعاً له نحو العمل على إنجاز كتابه **أسس التقدم**، الذي تقصَّد أن يخصِّصه لأعمال مفكري الإسلام، مبرزاً هذه الأعمال، وحاصراً عمله بعيداً عن أعمال المسيحيين العرب.

لكن المفارقة الغريبة والمحيرة، أن جدعان الذي بذل جهداً واضحاً في البحث عن أعمال المفكرين المسلمين، وجامعاً نصوصهم التي تتصل بقضية الترقي والتقدم والتمدن والنهضة والإصلاح والفلاح والحضارة والعمران وغيرها، وجمع كماً كبيراً من هذه النصوص، التي تُنسب إلى أشخاص من مشرق العالم العربي ومغربه، لمثقفين ومفكرين وأدباء ورجال دين، حاصراً هذه الأعمال والنصوص في نطاق المسلمين السنة، ومتغافلاً كلياً عن أعمال ونصوص المسلمين الشيعة.

لا شك في أن هذه مفارقة غريبة ومحيِّرة، ما كان جدعان بحاجة إلى الاقتراب منها، والاحتكاك بها، والوقوع فيها، وما كان بحاجة إلى مناقشته والاحتجاج معه بشأنها، وهو الذي تحرك في كتابه بدافع إنصاف مفكري الإسلام، الذين لم ينصفهم حوراني كما ينبغي حسب ظنّه، والسؤال: لماذا لا يكون الذي يتحرك بدافع الإنصاف منصفاً مع غيره من المسلمين الآخرين، الذين وضعهم في خانة الخفاء والنسيان، كل ذلك حصل من دون الإشارة إلى تفسيرات بيِّنة وواضحة.

وعند البحث عن تفسير ممكن لهذه الملاحظة الغريبة والمحيرة، وقفت على تفسير فاقَمَ هذه الغرابة والحيرة، وهذا التفسير لم يرد في كتاب **أسس التقدم**، لكنه ورد في كتاب آخر لجدعان، هو كتاب **الماضي في الحاضر**، وتحديداً في الموضوع الذي ناقش قضية (نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر)، الذي تتبع فيه جدعان نظريات الدولة عند شريحة من الكتَّاب العرب المسلمين المعاصرين، وقبل أن ينهي البحث اعتبر جدعان في الهامش، أن «لا مكان للخوض في هذا البحث، في نظرية الشيعة في الدولة، لأنّ المفكرين العرب المسلمين الذين يدور عليهم هذا البحث، ينتمون جميعاً إلى العالم العربي الذي هو عالم سني»[26].

وهذا الرأي كرره جدعان في كتابه **تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات** الصادر سنة 2014م، الذي أعاد فيه نشر مقالة «نظريات

---

(26) فهمي جدعان، **الماضي في الحاضر.. دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 1997م، ص 182.

الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر»، بتمامها من دون مراجعة أو فحص.

وبقدر ما تألمتُ لهذا الكلام الذي صدمني، وصدم النخب الفكرية الشيعية برمّتها، بقدر ما تأسَّفت أن يصدر هذا الكلام من رجل فاضل له وزنه العلمي والأكاديمي كالدكتور جدعان، ولا أدري إن كان جدعان يقدِّر مدى قسوة كلامه أم لا! فهذا الكلام ليس قاسياً فحسب، وإنما هو كلام ظالم وظالم بشدة، بعيد كلّ البُعد عن موازين الحق والعدالة والإنصاف.

ولا أريد القول: إن جدعان ليست له دراية ومعرفة بالعالم العربي وتركيبته السكانية، ولن يقبل مني ومن غيري مثل هذا الكلام بحقّه، لكن مَن يصرِّح بهذا الكلام لا شك أنه تنقصه الدراية والمعرفة التامة بالعالم العربي، فأين هذه المعرفة بمجتمعات مثل العراق ولبنان وسوريا والبحرين والكويت والسعودية والإمارات وسلطنة عمان وغيرها؟!

وأتمنى على الدكتور جدعان بصدق وحرص كبيرين، أن يعيد النظر في هذا الرأي ويتخلى عنه، ويحذفه من كتاباته، لأنه كلام خاطئ بالمطلق، ولأنه كلام جارح ويجرح الكرامة.

ومن هذه الجهة يمكن القول: إنّ كتاب جدعان جاء ناقصاً في تركيبته البنيوية، لأنه انحصر بفريق واحد من المسلمين المعاصرين، وتغافل وأهمل فريقاً آخر من المسلمين المعاصرين، فريق لا يكتمل أيّ عمل إلّا بهم، بإشراكهم لا بحذفهم أو تغافلهم.

علماً أن الطبعة الرابعة من الكتاب الصادرة سنة 2010م،

تحدث فيها جدعان عن السيد محمد باقر الصدر (1353-1400هـ/ 1935-1980م) في نهاية الكتاب، وهذا لا يغيِّر من جوهر هذه الملاحظة، لأنه تحدث عن السيد الصدر فقط دون غيره، ولم يوضح لماذا أضاف السيد الصدر، ولماذا السيد الصدر وحده دون غيره.

سابعاً: اعتبر الدكتور رضوان السيد أن دراسة جدعان تتفوق على دراستَي حوراني وشرابي عمقاً وتفصيلاً، لكنه أخذ عليها أنها جاءت من دون أطروحة حاكمة[27].

وبحسب هذا الرأي، فإن الدكتور السيد يرى أن دراسة جدعان هي دراسة عميقة ومفصلة، لكنها تفتقد إلى أطروحة تقف وراءها، وتنتصر لها، وتكون حاكمة عليها، وتستهدف الدفاع عنها، فهي مجرد دراسة فكرية حالها كحال غيرها من الدراسات الفكرية العميقة والمفصلة في المجال العربي المعاصر.

وبخلاف هذا الرأي تماماً، أرى أن فكرة الأطروحة في دراسة جدعان هي أكثر وضوحاً وتجلياً من دراستَي حوراني وشرابي، وأن إدراك جدعان ووعيه بفكرة الأطروحة هو الذي قاده وحفَّزه لإنجاز دراسته بهذا المستوى من الجهد، وبهذا الاتساع الكمي، وبهذا الامتداد الزمني.

ومن دلائل الوعي بفكرة الأطروحة عند جدعان، أن دراسته جاءت بدافع الحسّ النقدي لتلك الدراسات السابقة، التي غلبت المنحى الليبرالي والعلماني في دراسة عصر النهضة، فقدمت أشخاصاً وأبرزَتْهُم، وأهملت أشخاصاً وغيَّبتهم، وأعلت أفكاراً

---

(27) رضوان السيد، **الصراع على الإسلام**، مصدر سابق، ص 124.

وميزتها، بدوافع فكرية وأيديولوجية، وفي مقدمة هذه الدراسات التي كانت في إدراك جدعان دراسة حوراني.

ومن دلائل الوعي أيضاً بفكرة الأطروحة عند جدعان، حين أوضح أن منطلقه في بحث موضوع دراسته، اعتقاده بأن قطيعة كاملة مع الأصول لم تحدث في الفكر العربي الحديث إلّا في دوائر محدودة جداً، وأنّ الطرح الصحيح في نظره لهذا الفكر، يكمُن في اعتبار أنّ الهواجس الحديثة قد ظلَّت مطلة باستمرار في القطاع الكبير من تجلياته على وجوه الفكر العربي الكلاسيكية المختلفة، أما أولئك الذين أداروا ظهورهم للأصول، وطرحوا مفهوم النهضة العربية الحديثة على أسس مقطوعة الصلة بالأصول، فإنه لا يرى الأمور من هذه الزاوية، ولا يتجه نحوها، والاعتماد عليها كأساس لمنطلقات عربية شاملة[28].

وليس هناك أوضح من هذا الرأي، ليس في الكشف عن الوعي بفكرة الأطروحة عند جدعان، وإنما في تمثُّل هذه الأطروحة وتحقُّقها.

ومن دلائل الوعي كذلك بفكرة الأطروحة عند جدعان، أنه أراد من دراسته أن تكون مختلفة ومغايرة تماماً، ومن كلّ الجهات عن دراسات الآخرين المحسوبة على المنحى الليبرالي والعلماني.

فمن جهة التسمية تقصَّد جدعان استعمال كلمة التقدم بدل كلمة النهضة، ومن جهة المرحلة حبّذ الكلام على أزمنة حديثة عربية، دون الكلام عن عصر حديث، ومن جهة الزمن اعتبر أن الأزمنة الحديثة

---

(28) فهمي جدعان، **أسس التقدم**، مصدر سابق، ص 14.

عربياً تبدأ مع ابن خلدون لا مع مَدافع نابليون، ومن جهة الأشخاص تقصَّد الحديث عن مفكري الإسلام الذين قدَّموا إسهاماً قوياً مستلهماً من الإسلام بوصفه دين حضارة يدعو للتقدم، دون الحديث عن غيرهم من أصحاب التيارات الليبرالية أو العلمانية أو التغريبية التي لاقت صدى لا ينكر لدى بعض المفكرين العرب المحدثين.

لهذه الدلائل وغيرها جاز القول: إن وعي جدعان بفكرة الأطروحة، يفوق غيره من الدارسين السابقين عليه.

ثبت المصادر والمراجع

- أرسلان، شكيب، **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟**، مراجعة: حسن تميم، بيروت: دار مكتبة الحياة.
- بروكلمان، كارل، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، 1981م.
- بلقزيز، عبدالإله، **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، اللاذقية: دار الحوار، 2001م.
- بلقزيز، عبدالإله، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001م.
- بلقزيز، عبدالإله، **العرب والحداثة.. دراسة في مقالات الحداثيين**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007م.
- بن نبي، مالك، **شروط النهضة**، ترجمة: عمر مسقاوي وعبدالصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 2000م.
- بن نبي، مالك، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبدالصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 2002م.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، **منهج الحضارة الإنسانية في القرآن**، دمشق: دار الفكر، 1992م.
- التونسي، خير الدين، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2012م.

- الجابري، محمد عابد، **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م.
- جدعان، فهمي، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، عمان: دار الشروق، 1988م.
- جدعان، فهمي، **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997م.
- جعيط، هشام، **أزمة الثقافة الإسلامية**، بيروت: دار الطليعة، 2000م.
- جيب، هاملتون، **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966م.
- حسنه، عمر عبيد، **فقه الدعوة: ملامح وآفاق**، الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، 1408هـ.
- حنفي، حسن، **جمال الدين الأفغاني في المائوية الأولى**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999م.
- حوراني، ألبرت، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة: كريم عزقول، بيروت: دار نوفل، 1997م.
- الرفاعي، عبدالجبار، **الاجتهاد الكلامي: مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد**، بيروت: دار الهادي، 2002م.
- السيد، رضوان، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1997م.
- السيد، رضوان، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، بيروت: دار الكتاب العربي، 2004م.

- شاكر، محمود محمد، **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992م.
- شرابي، هشام، **المثقفون العرب والغرب**، بيروت: دار النهار، 1991م.
- شكري، غالي، **النهضة والسقوط في الفكري المصري الحديث**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992م.
- صالح، هاشم، **من الحداثة إلى العولمة: رحلة في الفكر الغربي وأثرها في الفكر العربي**، الرياض: كتاب العربية، 2010م.
- الطهطاوي، رفاعة، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، القاهرة: مطبعة شركة الرغائب.
- عبده، محمد، **الإسلام دين العلم والمدنية**، دراسة وتحقيق: عاطف العراقي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م.
- العلوي، سعيد بن سعيد، **العدالة أولا.. من وعي التغيير إلى تغيير الوعي**، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس، 2014م.
- عمارة، محمد، **تيارات الفكر الإسلامي**، القاهرة: دار الشروق، 1991م.
- عويمر، مولود، **مالك بن نبي رجل الحضارة: مسيرته وعطاؤه الفكري**، تيزي وزو: دار الأمل، 2007م.
- الغلاييني، مصطفى، **الإسلام روح المدية**، بيروت: المكتبة الأهلية، 1930م.
- قاسم، محمود، **جمال الدين الأفغاني: حياته وفلسفته**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009م.

- مجموعة كتاب، **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**، مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، 1991م.
- مجموعة كتاب، **عصر النهضة. . مقدمات ليبرالية للحداثة**، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000م.
- المحافظة، علي، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**، بيروت: الأهلية للنشر، 1987م.
- الميلاد، زكي، **من التراث إلى الاجتهاد: الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد**، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004م.
- نسيرة، هاني، **أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار. . قراءات في الخطاب العربي المعاصر**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2009م.
- وجدي، محمد فريد، **المستقبل للإسلام**، بيروت: دار الكاتب العربي، بدون ذكر التاريخ.
- وجدي، محمد فريد، **المدنية والإسلام**، القاهرة.

إصدارات النادي الأدبي بالرياض

1. **الحُضْريّان**، د. محمد بن سعد الشويعر، 1399هـ/ 1978م (كتاب الشهر 1)، (صدرت الطبعة الثانية عام 1435هـ/ 2014م بمناسبة احتفال النادي بمرور 40 عاماً على تأسيسه).
2. **موت على الماء** (مجموعة قصصيّة)، عبدالعزيز مشري، 1399هـ/ 1979م (كتاب الشهر 2).
3. **صور عربية من إسبانيا** (رحلات)، عبدالله محمد الشهيل، 1399هـ/ 1979م (كتاب الشهر3).
4. **ابن طباطبا الناقد**، د. محمد بن عبدالرحمن الربيِّع، 1399هـ/ 1979م (كتاب الشهر 4).
5. **بلادنا والزيت لنخبة من الكتاب السعوديين**، عبدالله بن محمد بن خميس، 1399هـ/ 1979م (كتاب الشهر 5).
6. **الشعر في ظلال حركة الإمام محمد بن عبدالوهاب**، عبدالله الحامد، 1399هـ/ 1979م (كتاب الشهر 6).
7. **امرأة تعبر تفكيري** (مجموعة قصصيّة)، سليمان الحمّاد، 1399هـ/ 1979م (كتاب الشهر 7).
8. **رسالة الألوان**، أبو محمد علي أحمد ابن حزم الأندلسي، 1399هـ/ 1979م (كتاب الشهر 8).
9. **صلاح الدين في الشعر العربي المعاصر**، د. صالح جواد الطعمة، 1399هـ/ 1979م (كتاب الشهر 9).
10. **نداء السحر** (ديوان)، محمد السليمان الشبل، 1399هـ/ 1979م (كتاب الشهر 10).

11. **العقوبات الشرعية**، محمد بن إبراهيم الهويش، 1399هـ/ 1979م (كتاب الشهر 11).
12. **ثقافة المسلم في وجه التيارات المعاصرة**، عبدالحليم عويس، 1399هـ/ 1979م (كتاب الشهر 12).
13. **حركة التأليف والنشر في المملكة العربية السعودية**، يحيى محمود ساعاتي، 1399هـ/ 1979م.
14. **من مقالات حسين سرحان**، حسين سرحان، 1400هـ/ 1979م (كتاب الشهر 13).
15. **صراع مع النفس** (ديوان)، عبدالرحمن بن صالح العشماوي، 1400هـ/ 1980م (كتاب الشهر 14).
16. **الحروب الصليبية وأثرها في الشعر العربي**، محمد علي الهرفي، 1400هـ/ 1980م (كتاب الشهر 15).
17. **المعارضات في الشعر العربي**، د.محمد بن سعد بن حسين، 1400هـ/ 1980م (كتاب الشهر 16).
18. **الروض الملتهب** (ديوان)، أحمد سالم باعُطب، 1400هـ/ 1980م (كتاب الشهر 17).
19. **مطلات على الداخل** (مجموعة قصصيّة)، علوي طه الصافي، 1400هـ/ 1980م (كتاب الشهر 18).
20. **موجز تاريخ الطب مرحلة ماقبل الإسلام**، د.يوسف بن عبدالله الحميدان، 1400هـ/ 1980م (كتاب الشهر 19).
21. **نقد الرواية من وجهة نظر الدراسات اللغوية الحديثة**، نبيلة إبراهيم سالم، 1400هـ/ 1980م (كتاب الشهر 20).
22. **ذكريات باريس** (رحلات)، عبدالكريم الجهيمان، 1400هـ/ 1980م (كتاب الشهر 21).
23. **ذكريات وأصداء** (ديوان)، وليد قصّاب، 1400هـ/ 1980م (كتاب الشهر 22).

24. **المرصاد**، إبراهيم هاشم فلالي، 1400هـ/ 1980م (كتاب الشهر 23).
25. **الشريف المرتضى: شاعريته وخصائص شعره**، د. محمد بن إبراهيم المطرودي، 1400هـ/ 1980م (كتاب الشهر 24).
26. **حديث ما أقسامها وأحكامها**، محمد بن عبدالرحمن المفدّى، 1400هـ/ 1980م.
27. **النهج المحمدي**، عبدالعزيز المسند، 1400هـ/ 1980م.
28. **أدب الخواص**، الحسين بن علي بن الحسين الوزير المغربي، 1400هـ/ 1980م.
29. **الإيناس في علم الأنساب**، الحسين بن علي الحسين الوزير المغربي، 1400هـ/ 1980م.
30. **ثمن التضحية** (رواية)، حامد دمنهوري، 1400هـ/ 1980م.
31. **المبالغة في الشعر العباسي**، عبدالعزيز بن عبدالله الشبيلي، 1401هـ/ 1980م (كتاب الشهر 25).
32. **رسائل ابن كمال باشا**، تحقيق د. ناصر الرشيد، 1401هـ/ 1980م (كتاب الشهر 26).
33. **أفكار صحفية** (مقالات)، خليل بن إبراهيم الفزيع، 1401هـ/ 1981م (كتاب الشهر 27).
34. **الشعر العربي الحديث مترجما**، صالح جواد الطعمة، 1401هـ/ 1981م (كتاب الشهر 28).
35. **أغنيات لبلادي** (ديوان)، سعد البواردي، 1401هـ/ 1981م (كتاب الشهر 28).
36. **ضياع** (ديوان)، ماجد الحسيني، 1401هـ/ 1981م (كتاب الشهر 29).
37. **من وراء الحدود** (رحلات)، فهد العريفي، 1401هـ/ 1981م (كتاب الشهر 30).

38. **التديّن والمجون في شعر شوقي**، عائض بنيّه الردادي، 1401هـ/ 1981م (كتاب الشهر 31).
39. **ديوان الصمّة بن عبدالله القشيري**، الصمّة بن عبدالله القشيري، تحقيق د. عبدالعزيز الفيصل، 1401، هـ/ 1981م (كتاب الشهر 32).
40. **ديوان أبي النجم العجلي**، أبو النجم العجلي، 1401هـ/ 1981م (كتاب الشهر 33).
41. **الحلبة في أسماء الخيل المشهورة في الجاهلية والإسلام**، محمد كامل التاجي الصاحبي، 1401هـ/ 1981م (كتاب الشهر 34).
42. **قراءة في ديوان الشعر السعودي**، يوسف حسن نوفل، 1401هـ/ 1981م (كتاب الشهر 35).
43. **النثيرة والقصيدة المضادة**، محمد ياسر شرف، 1401هـ/ 1981م.
44. **مدغشقر بلاد المسلمين الضائعين**، محمد بن ناصر العبودي، 1401هـ/ 1981م
45. **قصائد في زمن السفر** (ديوان)، أحمد بن صالح الصالح (مسافر)، 1401هـ/ 1981م.
46. **معجم قبائل المملكة العربية السعودية**، حمد الجاسر، 1401هـ/ 1981م.
47. **بنو هلال أصحاب التغريبة في التاريخ والأدب**، أبو عبدالرحمن ابن عقيل الظاهري وعبدالحليم عويس، 1401هـ/ 1981م.
48. **الأدب السعودي المعاصر في الكتب المدرسية**، محمود ردّاوي، 1403هـ/ 1983م (كتاب الشهر 48).
49. **البديع لابن المعتز**، عبدالله بن عبدالرحيم عسيلان، 1403هـ/ 1983م (كتاب الشهر 49).
50. **الشريف الرضيّ**، محمد بن إبراهيم المطرودي، 1404هـ/ 1984م.
51. **صبا نجد: نجد في الشعر العربي**، محمد بن عبدالله الحمدان، 1404هـ/ 1984م.
52. **الأستاذ مكرّر** (مسرحية)، سليمان الحمّاد، 1404هـ/ 1984م.

53. **معاناة شاعر** (ديوان)، محمد بن سعد الدبل، 1405هـ/ 1985م.
54. **الأندية الأدبية في سطور**، النادي، 1405هـ/ 1985م.
55. **من مصادر تاريخ نجد**، محمد بن ربيعة، تحقيق: د.عبدالله الشبل، 1406هـ/ 1986م.
56. **التجربة الشعرية عند ابن المقرّب**، عبده عبدالعزيز قلقيلة، 1407هـ/ 1986م.
57. **تشومسكي**، جون ليونز (ترجمة: د.محمد زياد كبة) 1407هـ/ 1987م.
58. **دوائر للحزن والفرح** (ديوان)، حمد العسعوس، 1407هـ/ 1986م.
59. **حمد الجاسر: دراسة مع ببليوجرافيا مختارة من أعماله المتعلقة بالجزيرة العربية**، يحيى محمود ساعاتي، 1407هـ/ 1987م.
60. **القصة القصيرة في المملكة العربية السعودية**، سحمي الهاجري، الطبعة الأولى، 1408هـ/ 1988م، الطبعة الثانية، 1437هـ/ 2016م..
61. **ظاهرة التأويل في الدرس النحوي**، عبدالله بن حمد الخثران، 1408هـ/ 1988م.
62. **مطبوعات النادي الأدبي بالرياض: توثيقاً واستخلاصاً**، أمين سليمان سيدو، 1409هـ/ 1989م.
63. **ومضات** (ديوان)، محمد بن سعد المشعان، 1410هـ/ 1990م.
64. **مراجعات لسانية**، د.حمزة بن قبلان المزيني، 1410هـ/ 1990م.
65. **لغة قريش**، مختار سيدي الغوث، 1412هـ/ 1992م.
66. **أول الغيث** (ديوان)، أحمد بن يحيى بهكلي، 1412هـ/ 1992م.
67. **حادي بادي** (قصص قصيرة)، تركي ناصر السديري، 1412هـ/ 1991م.
68. **المسرح السعودي: دراسة نقدية**، د.نذير العظمة، 1413هـ/ 1992م.
69. **خاتمة البروق** (ديوان)، عبدالله بن سليم الرشيد، 1413هـ/ 1993م.
70. **اللعبة** (مسرحية)، نعيمان عثمان، 1414هـ/ 1993م.
71. **كشاف مجلة أبولو**، أمين سليمان سيدو، 1415هـ/ 1995م.
72. **قرية الأسماك** (مسرحية للأطفال)، هند خليفة، 1416هـ/ 1996م.
73. **قضايا نقدية ما بعد بنيوية**، د.ميجان الرويلي، 1416هـ/ 1996م.

74. **عن ثقافة الطفل**، مجموعة من المختصين، 1416هـ/ 1996م.
75. **وجئت عينيك** (ديوان)، شريفة أبو مريفة، 1417هـ/ 1996م.
76. **توظيف التراث في الشعر السعودي المعاصر**، أشجان هندي، 1417هـ/ 1996م.
77. **الصورة البصرية في شعر العميان**، د. عبدالله بن أحمد الفيفي، 1417هـ/ 1996م.
78. **بسمة نور** (شعر للأطفال)، محمد وحيد علي، 1417هـ/ 1996م.
79. **حمزة بن بيض الحنفي**، د. حمد بن ناصر الدخيِّل، 1418هـ/ 1997م.
80. **الخروج من المرآة** (ديوان)، فيصل أكرم، 1418هـ/ 1997م.
81. **إحالات القصيدة: قراءات في الشعر المعاصر**، د. سعد البازعي، 1419هـ/ 1998م.
82. **الملك عبدالعزيز كما صوّره الشعراء العرب**، عبدالله بن إدريس، 1420هـ/ 1999م.
83. **ملامح عن ثقافة منطقة الرياض قبل الأندية الأدبية**، عبدالله بن إدريس ود. محمد الشويعر ود. منصور الحازمي، 1421هـ/ 2000م.
84. **من مصادر تكويننا الثقافي: حوار وشخصيات**، النادي، 1421هـ/ 2000م.
85. **ملامح من حركة النشر والتأليف في المملكة العربية السعودية**، محمد المزيني وخالد عبده وعبدالعزيز العقل، 1421هـ/ 2000م.
86. **ضجر اليباس** (قصص)، عبدالحفيظ الشمري، 1421هـ/ 2000م.
87. **غروب زمن الشروق** (ديوان)، سعود اليوسف، 1422هـ/ 2001م.
88. **معالم القص**، ترجمة: د. مانع بن حمّاد الجهني، 1422هـ/ 2001م.
89. **مسيرة النادي في ربع قرن**، الطبعة الأولى، 1422هـ/ 2001م.
90. **أرض بلا مطر** (مجموعة قصصيّة)، إبراهيم الناصر الحميدان، 1422هـ/ 2002م.
91. **رابطة ظفر علي خان ومسلمي الهند بالملك عبدالعزيز**، د. محمد بن سعد الشويعر، 1422هـ/ 2002م.

92. **التطور التاريخي للدولة السعودية في دورها الأول**، عبدالله بن محمد الشهيل، 1423هـ/ 2002م.

93. **شعراء نجد المعاصرون**، عبدالله بن إدريس، 1423هـ/ 2002م.

94. **عبدالله بن إدريس: حياته وآثاره وما كتب عنه**، أمين سليمان سيدو، 1423هـ/ 2002م.

95. **حلقات من سلسلة** (مجموعة قصصية)، شريفة بنت محمد العبودي، 1423هـ/ 2002م.

96. **القضية الفلسطينية في الأدب المعاصر**، مجموعة من الباحثين، 1423هـ/ 2002م.

97. **انتفاضة القصائد**، عبدالله بن سالم الحميد، 1423هـ/ 2002م.

98. **صورة الرجل في القصة القصيرة في المملكة العربية السعودية**، منال بنت عبدالعزيز العيسى، 1423هـ/ 2002م.

99. **جمرات تأكل العتمة** (مجموعة قصصيّة)، منى المديهش، 1423هـ/ 2002م.

100. **قصص الأطفال في الأدب السعودي: دراسة موضوعية وفنية**، وفاء بنت إبراهيم السبيِّل، 1424هـ.

101. **من أزاهير الرياض** (مقالات ودراسات)، د. السيّد إبراهيم، 1424هـ/ 2004م.

102. **خصائص الإنتاج الفكري المنشور بمجلة قوافل: دراسة تحليليّة**، د. أحمد بن علي تمراز، 1425هـ/ 2004م.

103. **شيخ الكتبة: أبو عبدالرحمن ابن عقيل الظاهري**، أمين سليمان سيدو، 1425هـ/ 2004م.

104. **سليمان بن صالح الدخيل**، محمد بن عبدالرزاق القشعمي، 1425هـ/ 2004م.

105. **الإرهاب: دوافعه وعلاجه**، د. محمد بن سعد الشويعر، 1425هـ/ 2004م.

106. **آثار حسين سرحان النثرية: جمعاً وتصنيفاً ودراسة**، د.عبدالله الحيدري، 1426هـ/ 2005م (ثلاثة مجلدات).
107. **شظايا العمر** (ديوان)، خالد بن محمد الخنين، 1426هـ/ 2005م.
108. **حداثة النص الشعري في المملكة العربية السعودية**، د.عبدالله بن أحمد الفيفي، 1426هـ/ 2005م.
109. **دراسات في الشعر السعودي**، د.فاطمة بنت عبدالله الوهيبي، 1426هـ/ 2005م.
110. **شارب المحو** (ديوان)، محمد الصفراني، 1426هـ/ 2005م.
111. **عطش امرأة** (مجموعة قصصية)، فاطمة الرومي، 1426هـ/ 2005م.
112. **سفينة الموت** (نصوص مترجمة)، أحمد بن سعد أبو حيمد، 1426هـ/ 2005م.
113. **المقامات البلدانية**، محمد بن ناصر العبودي، 1426هـ/ 2005م.
114. **التقرير السنوي عن النادي الأدبي بالرياض**، الطبعة الأولى، 1426هـ/ 2005م.
115. **النقد الأدبي في المملكة العربية السعودية (ببلوجرافيا)**، عبدالله الحيدري، 1427هـ/ 2006م.
116. **شعرية المكان المقدّس: دراسات في الشعر السعودي**، د.حافظ المغربي، 1427هـ/ 2006م.
117. **ربيع دائم** (مجموعة قصصيّة)، ناريمان فيض الله، 1428هـ/ 2007م.
118. **قصةَ عبدالنور بين الاستخفاء والظهور** (دراسة)، محمد بنعزوز، 1428هـ/ 2007م.
119. **أحاديث مسائية** (مجموعة قصصيّة)، عبدالعزيز الصقعبي، 2007م.
120. **رقيات** (ديوان)، علي بافقيه، 2007م.
121. **مطر بنكهة الليمون** (ديوان)، أشجان هندي، 2007م.
122. **استلهام الشخصيات الإسلامية في الشعر العربي الحديث**، محمد منوّر، 1428هـ/ 2007م.
123. **مطوّع في باريس**، محمد العبودي، 1429هـ/ 2008م.

124. **موقع عكاظ**، عبدالوهاب عزّام وحمد الجاسر ومحمد بن بليهد، 1429هـ/ 2008م (سلسلة الكتاب الأول 1) بدعم من ثلوثيّة د. محمد المشوّح الثقافية.
125. **الخبز والصمت** (مجموعة قصصيّة)، محمد علوان، 1429هـ/ 2008م (سلسلة الكتاب الأول 2) بدعم من ثلوثيّة د. محمد المشوّح الثقافية.
126. **حكاية الصبي الذي رأى النوم** (مجموعة قصصيّة)، عديّ الحربش، 1429هـ/ 2008م (سلسلة الكتاب الأول 3) بدعم من ثلوثيّة د. محمد المشوّح الثقافية.
127. **عشب يُتفيأ ظلاله** (نصوص)، إبراهيم أبانمي، 1429هـ/ 2008م (سلسلة الكتاب الأول 4) بدعم من ثلوثيّة د. محمد المشوّح الثقافية.
128. **رسّام الحي** (مجموعة قصصيّة)، مشعل العبدلي، 1429هـ/ 2008م (سلسلة الكتاب الأول 5) بدعم من ثلوثيّة د. محمد المشوّح الثقافية.
129. **محمد فريد أبو حديد كاتب الرواية**، منصور الحازمي، 1429هـ/ 2008م، (سلسلة الكتاب الأول 6) بدعم من ثلوثيّة د. محمد المشوّح الثقافية.
130. **ودونها رمادٌ يحترق** (مجموعة قصصيّة)، عبدالرحمن السلطان، 1429هـ/ 2008م (سلسلة الكتاب الأول 7) بدعم من ثلوثيّة د. محمد المشوّح الثقافية.
131. **الهروب الأبيض** (قصص)، ظافر الجبيري، 2008م.
132. **كما أشاء** (ديوان)، أحمد كتّوعة، 2008م.
133. **مدوّنة لبيروت** (ديوان)، زياد آل الشيخ، 2008م.
134. **على طريقة لوركا** (ديوان)، حمد الفقيه، 2008م.
135. **ظل البيت** (مجموعة قصصيّة)، صالح الأشقر، 2008م.
136. **ملتقى النقد الأدبي الأول** (الدورة الأولى)، مجموعة من الباحثين، 2008م.
137. **جملة لا تناسب القياس** (ديوان)، عيد الخميسي، 2008م.
138. **مدار الحكاية: فرضيات القارئ ومسلّماته**، علي الشدوي، 2008م.

139. **وحيداً من جهة خامسة** (ديوان)، إبراهيم الوافي، 2008م.
140. **أنا وجزيرتنا العربية**، سليمان العيسى، 2008م.
141. **التشكيل البصري في الشعر العربي الحديث**، محمد الصفراني، 2008م.
142. **الرواية النسائية السعودية قراءة في التاريخ والموضوع والفن**، خالد الرفاعي، 1430هـ/ 2009م (سلسلة الكتاب الأول8).
143. **مدارات نقديّة**، أمل القثامي، 1430هـ/ 2009م، (سلسلة الكتاب الأول 9).
144. **الحفلة** (مجموعة قصصة)، عبدالله باخشوين، 1430هـ/ 2009م (سلسلة الكتاب الأول 10).
145. **حمأ** (مجموعة قصصيّة)، ميّ العتيبي، 1430هـ/ 2009م (الإصدار الأول 11).
146. **إشكالات النص: دراسة لسانية نصية**، جمعان بن عبدالكريم، 2009م.
147. **أشواق ملوّنة** (ديوان)، صالح بوقري، 2009م.
148. **آه من سطوة الفقدان** (ديوان)، عبدالله الزيد، 2009م.
149. **تلقي النقد العربي الحديث للأسطورة**، ميساء الخواجا، 2009م.
150. **الحداثة و المجتمع السعودي**، علي الشدوي، 2009م.
151. **الشخصية في قصص الأمثال العربية**، د. ناصر الحجيلان، 2009م.
152. **الصفوة في معاني شعر المتنبي وشرحه**، أبو اليمن الكندي، عبدالله الفلاح، 2009م (مجلدان).
153. **طه حسين في المملكة العربية السعودية**، محمد القشعمي، 2009م.
154. **مطر** (ديوان)، فاطمة القرني، 1430هـ/ 2009م.
155. **بشأن وردتين** (ديوان)، آسية العماري، 2009م.
156. **تقنيات الوصف في القصة القصيرة السعودية**، هيفاء الفريح، 2009م.
157. **زجاج** (ديوان)، أحمد عطيف، 2009م.

158. **ملتقى النقد الأدبي الثاني** (الدورة الثانية)، مجموعة من الأساتذة والباحثين، 2010م.
159. **ابن الثقافة وأبو الرواية: حامد دمنهوري**، عبدالله الحيدري، 1431هـ/ 2010م.
160. **الندبة** (مجموعة قصصيّة)، عبدالله الشهري، 1431هـ/ 2010م (سلسلة الكتاب الأول 12).
161. **العنقوديّة** (مجموعة قصصيّة)، فيصل الرويس، 1431هـ/ 2010م (سلسلة الكتاب الأول 13).
162. **الحب لايكفي** (مجموعة قصصيّة)، محمود المشهدي، 1431هـ/ 2010م (سلسلة الكتاب الأول 14).
163. **ثقب في رداء الليل** (رواية)، إبراهيم الناصر الحميدان، 1431هـ/ 2010م (سلسلة الكتاب الأول 15).
164. **معمار النص تشكلات الذات والطبيعة واللغة**، جبريل السبعي، 1431هـ/ 2010م.
165. **في مختبر الكتابة فرضيات الكتاب ومسلّماتهم**، علي الشدوي، 2010م.
166. **الفلسفة بين الفن والإيديولوجيا**، شايع الوقيّان، 2010م.
167. **جدران باردة** (مجموعة قصصيّة)، فهد المصبّح، 2010م.
168. **أبو عبدالرحمن ابن عقيل الظاهري: بحوث ودراسات في أدبه ومنهجه**، مجموعة من الباحثين، 1431هـ/ 2010م.
169. **بداية النص الروائي: مقاربة لآليات تشكّل الدلالة**، د.أحمد سعيد العدواني، 2010م.
170. **السرد الحكائي في الشعر العربي المعاصر**، فايزة الحربي، 1431هـ/ 2010م.
171. **مرايا التأويل: قراءات في التراث السردي**، د.معجب العدواني، 2010م.

172. **المكان في القصة القصيرة السعودية بعد حرب الخليج الثانية**، راوية الجحدلي، 1431هـ/ 2010م.
173. **قلب الريح ليس معك** (ديوان)، موسى عقيل، 2010م.
174. **ريق الغيمات** (ديوان)، أشجان هندي، 2010م.
175. **تأملات في التاريخ والفكر**، عبدالله العثيمين، 2010م.
176. **أوراق فلسفية**، مجموعة من المثقفين، 2010م.
177. **منبر الحوار**، مجموعة من المثقفين، 2010م.
178. **التناص: النظرية والممارسة**، مصطفى بيومي، 1431هـ/ 2010م.
179. **معجم الإبداع الأدبي في المملكة العربية السعودية: الرواية**، خالد اليوسف، 1431هـ/ 2010م.
180. **نقد الشعر السعودي قراءة أولى ونماذج مختارة**، فهد الشريف، 1431هـ/ 2010م.
181. **الصحف والمنتديات الالكترونية**، مجموعة من الباحثين والإعلاميين، 2011م.
182. **رهانات الرواية العربية**، سعيد يقطين ومحمد القاضي، 1432هـ/ 2011م.
183. **أنشطة النادي الأدبي بالرياض**: رصد وتوثيق، الطبعة الثالثة، 1432هـ/ 2011م.
184. **تفقد غيابك** (ديوان)، هيفاء الحمدان، 1432هـ/ 2011م (سلسلة الكتاب الأول 16).
185. **نصوص برسم الورد**، مجموعة قصصية لطالبات من المرحلة الثانوية، 1432هـ/ 2011م (سلسلة الكتاب الأول 17).
186. **ملتقى النقد الأدبي الثالث** (الدورة الثالثة)، مجموعة من الأستاذة والباحثين، 1432هـ/ 2011م.
187. **لغة الشعر السعودي الحديث**، هدى الفائز، 1432هـ/ 2011م.
188. **الشعر في منطقة الرياض**، خالد الحافي، 1432هـ/ 2011م.
189. **مساء مختلف** (مجموعة قصصية)، فهد الخليوي، 1432هـ/ 2011م.

190. **الرياض في عيون الشعر**، مجموعة شعراء، 1432هـ/ 2011م.
191. **توظيف أدوات البلاغة**، إبراهيم التركي، 1432هـ/ 2011م.
192. **غواية الاسم: سيرة القهوة وخطاب التحريم**، سعيد السريحي، 2011م.
193. **العجائبي في الرواية العربية**، نورة العنزي، 2011م.
194. **دراسات في تاريخ الفلسفة**، زكي الميلاد، 2011م.
195. **النادي الأدبي بالرياض: المسيرة والتاريخ (1395-1432هـ)**، النادي، 1432هـ/ 2011م.
196. **قلعة الأنمي تجربة اقتحام**، طارق الخواجي، 1433هـ/ 2012م (سلسلة الكتاب الأول 18).
197. **احتضاري** (مجموعة قصصيّة)، محمد الراشدي، 1433هـ/ 2012م (سلسلة الكتاب الأول 19).
198. **أسماء عربية في مسيرة الأدب السعودي الحديث: تراجم وسير**، د. إبراهيم بن عبدالرحمن المطوّع، 1433هـ/ 2012م.
199. **نقد الشعر عند الشعراء السعوديين**، د. بدر المقبل، 1433هـ/ 2012م.
200. **الخروج عن أصل التركيب في ديوان الأعشى**، صادق الهذلي، 1433هـ/ 2012م.
201. **الأرض تجمع أشلاءها** (ديوان)، أحمد الصالح (مسافر)، 1433هـ/ 2012م.
202. **القفص** (مجموعة قصصيّة)، د. وفاء خنكار، 1433هـ/ 2012م.
203. **أوراق فلسفية (الإصدار الثاني)**، مجموعة باحثين، (تقديم: د. سعد البازعي)، 2012م.
204. **ملتقى المرأة والنص: السجل العلمي**، مجموعة من الباحثين، 1434هـ/ 2013م.
205. **التقنيات السردية في الرواية السعودية المعاصرة**، مها السحيباني، 1434هـ/ 2013م.

206. **السادسة ماء ونخلة** (ديوان)، نورة المطلق، 1434هـ/ 2013م (سلسلة الكتاب الأول 20).

207. **على حافة الوعي** (مجموعة قصصيّة)، أحمد الحقيل، 1434هـ/ 2013م (سلسلة الكتاب الأول 21).

208. **الطريق إلى الإسلام: من تكساس إلى السعودية فمصر**، عبدالله طالب (ترجمة: المهندس سالم المري)، 1434هـ/ 2013م.

209. **بعض التأويل: مقاربات في خطابات السرد**، د. حسن النعمي، 2013م.

210. **نمو المفاهيم: تساؤلات وآراء في الوجود والقيم** (محاضرات وأوراق نقدية)، محمد العلي، 2013م.

211. **البئر المستحيلة: محاولات لتجاوز السائد في الثقافة والمجتمع** (مقالات)، محمد العلي، 2013م.

212. **أضغاث أحلام** (مجموعة قصصيّة)، د. حسن حجاب الحازمي، 1434هـ/ 2013م.

213. **خطاب الرواية النسائية السعودية وتحولاته**، د. سامي الجمعان، 1434هـ/ 2013م.

214. **ملتقى النقد الأدبي (الدورة الرابعة)**، مجموعة باحثين، 1434هـ/ 2013م.

215. **الديوان الثالث**، عبدالله بن خميس (جمع وتقديم د. هيا السمهري)، 1434هـ/ 2013م.

216. **الاحتجاج العقلي والمعنى البلاغي**، د. ناصر السعيدي (تقديم د. عبدالله الغذّامي)، 1434هـ/ 2013م.

217. **سلطان سلطانة** (رواية)، عبدالله باخشوين، 2013م.

218. **كتبتنا البنات** (ديوان)، أحمد الملاّ، 2013م.

219. **رجل لا شرقي ولا غربي** (قصص)، زينب الخضيري، 2013م.

220. **جائزة كتاب العام: خمس سنوات من النجاح**، أمانة الجائزة، 1434هـ/ 2013م.

221. **أضغاث ألوان** (قصائد ولوحات)، إبراهيم الوافي وفهد الربيق، 1435هـ/ 2013م.
222. **من سحر المشرق وفن المغرب** (مذكرات سياحيّة)، سعد بن عبدالله الغريبي، 2013م.
223. **قصص الأطفال في نماذج من الأدب السعودي** (دراسة)، رباب النمر، 2013م.
224. **الجواهر الثمينة في محاسن المدينة**، محمد كبريت (ت1070هـ/ 1660م)، تحقيق د. عائض الردّادي، وتقديم الشيخ حمد الجاسر، 1435هـ/ 2013م.
225. **لرياح الأخيلية** (ديوان)، عبدالعزيز العجلان، 2014م.
226. **خاتمة القصيدة في القرن الرابع الهجري في العراق والشام** (دراسة)، د. عبدالرحمن الخميس، 2014م.
227. **السامري** (رواية)، محمد النجيمي، 2014م.
228. **على حافة لوحة في المنعطف الموسيقي** (نصوص)، إبراهيم الحسين، 2014م.
229. **الشيخوخة في قميص كاروهات** (نصوص)، ماجد العتيبي، 2014م.
230. **الخرج في عيون شعرائها المعاصرين**، عبدالعزيز بن ناصر البرّاك، 1435هـ/ 2014م.
231. **لمحات عن تاريخ النادي الأدبي بالرياض ومنجزاته**: مقالات وقصائد وعروض لبعض مطبوعاته، إعداد: إدارة النادي، 1435هـ/ 2014م (سلسلة تاريخ النادي 1).
232. **شخصيات من النادي (1395-1435هـ)**، د. صالح المحمود ود. عبدالرحمن العتل، 1435هـ/ 2014م (سلسلة تاريخ النادي 2).
233. **إصدارات النادي من الكتب من 1399-1435هـ**، إعداد: إدارة النادي، 1435هـ/ 2014م (سلسلة تاريخ النادي 3).
234. **فعاليات النادي من 1398-1435هـ**، إعداد: إدارة النادي، 1435هـ/ 2014م (سلسلة تاريخ النادي 4).

235. **أشياع** (ديوان)، علي المطيري، 1436هـ/ 2015م (سلسلة الكتاب الأول 22).
236. **تداعى له سائر القلب** (ديوان)، هيفاء الجبري، 1436هـ/ 2015م (سلسلة الكتاب الأول 23).
237. **عبرتني حلماً** (ديوان)، دلال المالكي، 1436هـ/ 2015م (سلسلة الكتاب الأول 24).
238. **رسائل من نور** (نصوص قصيرة)، بشاير بنت علي الغامدي، 1436هـ/ 2015م (سلسلة الكتاب الأول 25).
239. **لو تعلمين** (ديوان)، سارة عبدالرحمن، 1436هـ/ 2015م (سلسلة الكتاب الأول 26).
240. **حصة بنت الجيران** (مجموعة قصصيّة)، خالد الداموك، 1436هـ/ 2015م (سلسلة الكتاب الأول 27).
241. **متاهات أوليس: قيامة المتنبي** (ديوان)، د. عبدالله بن أحمد الفيفي، 1436هـ/ 2015م.
242. **حرس شخصي للوحشة** (ديوان)، إبراهيم زولي، 1436هـ/ 2015م.
243. **تهاويم الساعة الواحدة** (ديوان)، د. فوّاز اللعبون، 1436هـ/ 2015م.
244. **طيور تشكو من الريح** (ديوان)، د. محمد بن علي الحسّون، 1436هـ/ 2015م.
245. **آية الليل** (ديوان)، أسماء الزهراني، 1436هـ/ 2015م.
246. **التواصل الأدبي من التداولية إلى الإدراكية**، د. صالح بن الهادي رمضان، 1436هـ/ 2015م.
247. **تنوّرتها من أذرعات: دراسات في الشعر تليده وطريفه**، د. عبدالله بن سليم الرشيد، 1436هـ/ 2015م.
248. **الحركة النقدية حول شعر غازي القصيبي**، د. فهد بن مرسي البقمي، 1436هـ/ 2015م.
249. **دوائر** (رواية)، أحمد الحقيل، 1436هـ/ 2015م.
250. **قصاصة نافرة** (نصوص وتأملات)، عبدالله السفر، 1436هـ/ 2015م.

251. **فتاة الفراشات** (مجموعة قصصية)، إبراهيم مضواح الألمعي، 1436هـ/ 2015م.

252. **الثوب الحنبصي** (مجموعة قصصية)، محمد ربيع الغامدي، 1436هـ/ 2015م.

253. **ملتقى النقد الأدبي** (الدورة الخامسة): السجل العلمي، إشراف: إدارة النادي، 1436هـ/ 2015م.

254. **صنّاجة العرب: الأعشى** (بحوث علمية)، إشراف: إدارة النادي، 1436هـ/ 2015م.

255. **جهود النادي الأدبي بالرياض في خدمة ذوي الإعاقة من 1400-1436هـ**، إعداد: إدارة النادي، 1436هـ/ 2015م (سلسلة تاريخ النادي 5).

256. **صخب الحياة** (رواية)، عبدالرزاق بن سعود المانع، الطبعة الأولى، 1437هـ/ 2016م.

257. **صنعاء: تأويل الغيم. . وسورات النرجس** (أدب رحلة)، علي الأمير، الطبعة الأولى، 1437هـ/ 2016م.

258. **تجلّيات النص الْمُشَاكِل: دراسة نظرية تطبيقية لمتشابه المعاني في شعر امرئ القيس، فُروقاً وسياقاً**، جابر محمد الأحمري، الطبعة الأولى، 1437هـ/ 2016م.

259. **العنوان: تشكيله الجمالي ومحاوره الدلالية، دراسة في شعر عبدالعزيز العجلان**، د. دوش الدوسري، الطبعة الأولى، 1437هـ/ 2016م.

260. **محفزات الإبداع في الشعر: دراسة في التجربة الشعرية المعاصرة**، عبدالهادي صالح، الطبعة الأولى، 1437هـ/ 2016م.

261. **عصر النهضة: كيف انبثق؟ ولماذا أخفق؟**، زكي الميلاد، الطبعة الأولى، 1437هـ/ 2016م.

262. **الجوزاء** (ديوان)، د. هند المطيري، الطبعة الأولى، 1437هـ/ 2016م.

263. **غـيـابـة الـكـهـف** (ديوان)، د.عبدالرحمن العتل، الطبعة الأولى، 1437هـ/ 2016م.

264. **خارج النص** (مجموعة قصصية)، صلاح القرشي، الطبعة الأولى، 1437هـ/ 2016م.

265. **خفافيش المدينة** (مجموعة قصصية)، رائد قاسم، الطبعة الأولى، 1437هـ/ 2016م، (سلسلة الكتاب الأول 28).

266. **ما سأقوله . . . قد قيل** (مجموعة شعرية)، حسين الربيح، الطبعة الأولى، 1437هـ/ 2016م، (سلسلة الكتاب الأول 29).

267. **خصلات مبعثرة** (نصوص)، آمنة الذروي، الطبعة الأولى، 1437هـ/ 2016م، (سلسلة الكتاب الأول 30).

زكي الميلاد

عصر النهضة

كيف انبثق؟ ولماذا أخفق؟

اكتسب عصر النهضة أهمية وقيمة فكرية وتاريخية في الدراسات العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة، وذلك لكونه يمثل من جهة عصراً قريباً لعصرنا الراهن، يفصلنا عنه قرناً ونصف قرن من الزمن، ولكونه من جهة أخرى، يمثل عصراً من أجود عصورنا الحديثة، ويكفي دلالة على ذلك الوصف اللامع أو الأوصاف اللامعة التي اكتسبها وعرف بها، وهي أوصاف النهضة واليقظة والإصلاح، إلى جانب أوصاف الإحياء والتجديد والتنوير، فهي الأوصاف التي ما زلنا نبحث عنها، ونفكّر فيها، وهي شغلنا الشاغل، وهمنا الأكبر في وقتنا الحاضر.

لهذا فنحن بحاجة دائمة ومستمرة إلى فتح الحديث عن هذا العصر، وتذكره، وضرورة الاقتراب منه، وتوثيق العلاقة معه، وتجديد الارتباط به، وإثارة الجدل والنقاش حوله، ليكون عصراً حاضراً في الذاكرة، وبعيداً عن الخفاء والنسيان، وذلك لما فيه من ملامح وعناصر تتسم بالحيوية والاستلهام. كما أنه العصر الذي تبلورت فيه ونضجت قضايا ومشكلات النهضة والإصلاح، التي ما زلنا ننشغل بها اليوم.

لوحة الغلاف للفنان آرثر دوف


ISBN 978-603-8082-72-0



النادي الأدبي بالرياض



الدار البيضاء - بيروت